

Mindennapi nacionalizmus és a másság cigányként való megjelölése

FEISCHMIDT MARGIT

Az azonosság és a másság szorosan összefüggnek egymással a nemzetépítő diskurzusokban, amelyek célja a heterogenitás valóságában a homogenitás képzeteit megalkotni, és azt ideológiailag, emocionálisan, sőt, egzisztenciálisan is fontossá tenni. A homogenitás képzete egyrészt az azonosság intézményszerűsítésén, másrészt a másság láthatóvá tételén és elkülönítésén keresztül valósul meg. Utóbbi állítás igazságát könnyű belátni, hiszen az identitás szociálpszichológiai elméleteinek legáltalánosabb tételére épül, miszerint az egy közösséghez tartozók azonossága mindig egy jelentős Másikhoz, csoporthoz, kategóriához képest teremthető meg. Katherine Verdery ezt alkalmazva értelmezi a nacionalizmust úgy, mint homogenizáló, differenciáló és osztályozó diskurzust, amely a „mi” kategóriáját csak az „ők”-kel, az azonosság nacionalizálását a másság etnicizálásával együtt és egymással szoros összefüggésben hozza létre. Verdery ezt alapvetően a nemzetállamok által végzett nemzetépítő politikára érti, amit alkalmazni lehet például az állampolgársággal kapcsolatos politikák, a bevándorláspolitikák vagy a kisebbségpolitika megértésére (Verdery 2004).

Ebben a fejezetben, amiként alapvetően az egész könyvben, nem a nemzetépítő politikákat, hanem a nemzeti mivolt mindennapi megvalósulását vizsgáljuk – amit itt hétköznapi nacionalizmusnak nevezünk. Továbbá elsősorban azt, ahogyan a nemzeti mivolt a társadalmi diskurzusokban megfogalmazódik. Másokkal együtt valljuk, hogy a társadalmi identitások megteremtése és fenntartása nem kizárólag, de igen nagymértékben diskurzusokban történik meg (Wodak 1999, Hall 1996). A diskurzusokat pedig a társadalmi praxis részének tekintjük, és azokat elméletileg Foucault-ra támaszkodva értelmezzük (amiként azt a fentebb már idézett szerzők, Verdery, Wodak és Hall is tették). A nacionalizmusnak azt a diszkurzív aspektusát vizsgáljuk, amely a másság láthatóvá tételével, a másként való megjelöléssel függ össze. Foucault nyomán ugyanis azt gondoljuk, hogy a másként való megjelölés (*othering*) olyan diszkurzív

folyamat, amelynek során a hatalommal rendelkezők az alárendeltekre vonatkozóan speciális kategóriákat hoznak létre, amelyeket bizonyos tulajdonságaik révén problémásként, deviánsként vagy egyenesen alsóbbrendűekként mutatnak be. Ennek az alárendeltek kollektív azonosításán túl két további következménye is van: egyfelől a definiálók hatalmát legitimálja, másfelől az alárendeltek identifikációs lehetőségeit írja elő.

A másként való megjelölés (*othering*) diskurzusainak a nacionalizmussal való összefüggéseiről kevesebbet tudunk, mint a gyarmati uralomnak az alárendeltek (*subaltern*) reprezentációival való kapcsolatáról. A *subaltern* fogalmat Gramscitől eredeztetik, aki azt először az elnyomott osztályokra, a megszólalás lehetőségeitől megfosztott proletáriátusra használta. A posztkolonialitásról író szerzők szerint a subalternek olyan alárendelt vagy elnyomott kisebbségek, amelyek kulcsfontosságúak a domináns pozícióban levő csoportok önértelmezése és hegemoniájának megteremtése szempontjából (Bhabha 1994, Spivak 1988). Ugyancsak Foucault és Gramsci munkái az eszmetörténeti előzményei Edward Saidénak, aki a másság meghatározó diskurzusának az európai modernitáshoz képest az orientalizmust tekinti. Azt pedig egy olyan globális hatalmi diskurzusként írja le, amely uralja a különbség megjelenítésének módjait, és pedig azáltal, hogy miközben magát univerzálisnak tételezi, olyan alárendeltek teremt, akik vagy némák, vagy csak uralkodóik nyelvén tudnak megszólalni (Said 2000).

Stuart Hall szerint a rasszizmus az orientalizmushoz hasonlóan a másságot megjelölő és instrumentalizáló diskurzusként értelmezhető. A rasszizmus látható fizikai vonások, azaz fenotipikus jegyek alapján fajként jelöl meg embereket, elkülönítve őket másoktól, legfőképpen a jelöletlen és domináns, ezért fajilag nem meghatározott többségtől. A másság fajként való megjelölésének az elkülönítés, és további, elsősorban a testre és a fizikai lét állapotára irányuló intézkedések szereznek érvényt.¹ Másrészt, és ebben a tanulmányban erről lesz szó elsősorban, a másság megjelölése és elkülönítése nem csak a megjelöltekre irányul, hanem az azonosság újraértelmezését – „megtisztítását” – is szolgálja.

Ebben a fejezetben a cigányt mint másikat létrehozó diskurzusokat vizsgáljuk, továbbá annak az azonosságra, ez esetben a magyarság elképzelésére és diszkurzív megvalósítására tett hatásait. Továbbá, de nem utolsó sorban a fentiekben leírt subaltern perspektíva hatását, a másként való megjelölést az alárendelt pozíciójából is megvizsgáljuk, s azt próbáljuk megérteni, hogy a

¹ Ilyen a kényszermosdatás, a szelektív születéskorlátozás, de a genocídium is.

cigányként való megjelölés körül milyen kisebbségi beszédmodok születnek Magyarországon. Továbbá, hogy a cigányként megjelölteknek ezek után milyen lehetőségei maradnak magukat a jelöletlen többséggel, ebben az esetben a magyarsággal azonosítani. A kérdés tehát az, hogy miként változik a „magyarsághoz” mint közös – politikai, kulturális, nyelvi – identitáskategóriához való hozzáférésük, és milyen társadalmi körülmények hatására megy ez végbe? Az alábbiakban három társadalmi változóra leszünk különös tekintettel: a többségi – kisebbségi viszony helyi jellemzőire, vagyis a lokális kontextusra, egy időbeli változóra, amely elsősorban az államszocializmus és a posztszocialista időszak közötti különbségeket értelmezi, és a társadalmi mobilitás vagy társadalmi integráció hatásaira.

Bizonyos értelemben azt az utat folytatjuk, amelynek egy korábbi állomásán, aprófalvakban végzett kutatómunkánk nyomán azt állapítottuk meg, hogy a „cigányság” elképzelésére a többségi diskurzusoknak való kiszolgáltatottság jellemző² (Feischmidt 2012). Vagyis a cigány kategória alkalmazásával egy diszkurzív kényszer jön létre, amely egy, a korábbi évtizedekre és elsősorban az államszocializmus idejére jellemző „közmegegyezéssel hallgatást” váltott föl (Ladányi 2005). Hogy a cigányok megnevezése milyen mélyen függ össze a „magyarság” diszkurzív és társadalmi újrapozicionálásának igényével, azt már Horváth Kata, Kovai Cecília és az Anblokk folyóirat többi szerzője jól érzékeltették, amikor a „cigányozást” mint diszkurzív rendet, rezsimet először értelmezték: *„E diskurzusok pedig ma Magyarországon a cigányt mint a magyarra veszélyes különbséget teremtik meg, és erre hivatkozva javasolják kirekesztését a politikai közösségből. E diskurzusok a ki nem mondást a 'magyarok' becsapásának tartják. Nem tesznek lehetővé reflektálást arról, hogy helyi társadalmakban évtizedeken át éppen a ki nem mondás működtetett egy olyan cigány – magyar különbségtételt, amelyben a magyart a cigány nem veszélyeztette, hiszen a 'cigányok' egyértelműen a másodrendű szerepekben jelentek meg. Ma viszont, amikor a társadalmi szerepek és hierarchiák evidenciája megrendül, amikor a falu otthonossága általában bizonytalannodik el, a cigány kimondásra kerül. A láthatatlanság után ezúttal főszerepet kap.*

² Kettőre a vizsgált települések közül először még egy korábbi kutatás során jutottam el. Az NKFP által finanszírozott, az MTA Regionális Kutatások Központja által lebonyolított, eszmeileg Kovács Katalin és Váradi Mónika vezetése alatt álló programban módunkban állt más kollégákkal együtt a marginalitás települési szerkezettel összefüggő módozatain gondolkodni. Sokat köszönhetünk Az aprófalvak és aprófalusiak esélyegyenlőségéért című kutatási program keretén belül Kovács Éva, Szijártó Zsolt, Szuhay Péter, Virág Tünde, Vidra Zsuzsa kollégáimmal és a kutatásban részt vett hallgatókkal folytatott beszélgetéseknek. A kutatásból két könyv született (Váradi 2008, Kovács és Váradi 2013).

Képes magába sűríteni és kifejezhetővé tenni a falusi térvesztés és elbizonytalanodás számos tapasztalatát” (Horváth és Kovai 2010: 40-41).

Ez a fejezet a másságot cigányként megjelölő diskurzus helyi változatairól, azoknak a strukturális viszonyokkal és a jelentéstörténeti előzményekkel való összefüggéseiről szól, és legfőképpen arról, hogy a cigányként való megjelölés hogyan függ össze a magyarságról folyó diskurzusokkal. A kérdés része, hogy a magyarként való azonosulás hogyan nyer értelmet, ruházódik fel jelentéssel – az állami intézmények rítusainak domesztikálása, helyi intézmények (pártok, média) és a hétköznapi beszéd nemzet-diskurzusai által – olyan etnikailag megosztott helyi társadalmakban, ahol a lakosság jelentős része roma/cigány származású vagy azonosságú. Továbbá azt vesszük górcső alá, hogy milyen szemantikai, hatalmi és strukturális következményei vannak a különbségtételnek az azonosság, azaz itt a magyarság diskurzusának megteremtése, használata szempontjából. A „cigányt” ugyanakkor mint a hétköznapi diskurzusokban létrehozott másság kategóriáját vizsgáljuk, abban a formában, ahogyan az a fókuszcsoportos interjú helyzetekben megjelenik, amely meggyőződésünk szerint magán viseli a különbségtétel hétköznapi performanszainak – Horváth és Kovai fogalomhasználatával a „cigányozásnak” – a lenyomatait, bizonyos értelemben reprodukálja azokat.

Az esetek többségében azt látjuk – és ennek példaként szolgál könyvünkben a gyöngyöspatai konfliktusról szóló tanulmány –, hogy a különbség hangsúlyozására és esszencializálására ott van kifejezett szükség, ahol a cigányság jelentős részének az osztálytársadalom peremére, bizonyos értelmezések szerint azon kívülre kerülését, az azt kiváltó intézményes és személyközi szegregációt kell legitimálni és fenntartani. Ez a fejezet azonban arra mutat rá, hogy a cigányként való megjelöléssel és a cigány – magyar különbség esszencializálásával miként lehet olyan helyzetekre reagálni, amelyekben a korábbi hierarchikus, de kimondatlan viszony megkérdőjeleződik. Például hogyan lehet az alárendelték mobilitási törekvéseit delegitimálni, és fenntartani egy olyan diskurzust, amelynek szerepe az, hogy hitelesítse „a magyarság” kulturális, morális, sőt biológiai felsőbbrendűségét.

A fejezet számára felhasznált adatokat két módszerrel vettük fel: résztvevő megfigyeléssel és fókuszcsoportos interjúval. Adataink olyan falvakból származnak, ahol a romák a helyi népesség jelentős részét, két esetben többségét alkotják. Az egyik falu Somogy megyében, a másik Szabolcs-Szatmár megye szatmári részében, az ukrán határ közvetlen közelében, a harmadik pedig Borsod megyében, valamikori ipari központok közelségében található. A fal-

vakat ezentúl a megye vagy a szűkebb régióról fogjuk megnevezni (somogyi falu, szatmári falu és borsodi falu). Mindhárom faluban készültek fókuszcsoporthoz tartozó interjúk romákkal és nem romákkal egyaránt. További egyéni interjúkat és megfigyeléseket a somogyi és a borsodi faluban végeztünk (utóbbi esetben jelentős részét Borbély Sándor kollégám). A harmadik falu megjelenése a médiában nagyon gyakori, ezért a településre vonatkozó másodlagos irodalmon túl a médiát is forrásként használtuk.

A somogyi faluban két fókuszcsoporthoz tartozó interjú készült, egy romákkal és egy nem romákkal. Az első résztvevői középkorú roma férfiak voltak, akik a faluban működő kevés intézmény meghatározó személyiségei. A beszélgetés hangadói a roma származású polgármester és egy vele rivalizáló, nála fiatalabb, de nagyon tájékozott férfi. Ugyanitt roma fiatalokkal is készült egy fókuszcsoporthoz tartozó interjú. A somogyi többségi interjú résztvevői részben helyi parasztcsaládok leszármazottai, részben magyarországi ipari városokból, részben Romániából a faluba költözött emberek. A szatmári faluban két formális fókuszcsoporthoz tartozó interjú és egy informális csoporthoz tartozó beszélgetés készült romákkal. Az első résztvevői egy szabadkeresztény gyülekezet tagjai, beleértve a gyülekezet lelkipásztorát. A második interjú résztvevői az első két csoport felnőtt tagjaival családi kapcsolatokban álló fiatalok voltak. A harmadik, inkább informális interjú résztvevői ugyancsak „újjaszületett keresztények”, akik azonban az előbbiektől magasabb társadalmi státusuk által magukat megkülönböztetik. A szatmári többségi interjú résztvevői a helyi református presbitérium és az önkormányzati testület tagjai. A borsodi faluban készített két fókuszcsoporthoz tartozó interjú egyike a helyi cigánytelepen készült olyan asszonyok és férfiak részvételével, akik a helyi közéletben meghatározó szerepet játszanak. A másodikat egy helyi közintézmény fogadta be, résztvevői a faluban működő intézmények vezetői, a helyi közvélemény meghatározó személyiségei voltak.

A tanulmány helyi társadalmi viszonyokra irányuló fókuszának elsősorban módszertani oka van, fókuszcsoporthoz tartozó interjúkkal dolgoztunk, amit két esetben alaposabb etnográfiai megfigyelés egészített ki. Másodsorban elméleti megfontolásból tettük, azt gondoljuk ugyanis, hogy a félnyilvános társadalmi diskurzusok és az azokban felépített és reprodukált identitáskategóriák megértésének egyik fontos módja, hogy afelől a társadalmi kontextus felől közelítünk hozzájuk, amelyben azok létrejöttek, és amelyhez referenciális rendszerük révén is kötődnek. Harmadrészt pedig a lokalitásnak különös jelentősége van a magyarországi etnikus viszonyok megértése szempontjából. Zolnay János egy, a cigányellenességről szóló nemzetközi tanulmánykötetben

azt hangsúlyozta, hogy a cigányellenesség Magyarországon helyi szinten sokkal előbb megjelent, mint a nyilvánosság magasabb szintjein, és ennek legfőbb oka a helyi vezetők engedékenysége volt, amihez a magyarországi önkormányzati rendszer természete miatt sok hatalom társult, így a jóléti juttatások nagy részét ott osztják el, és akkor még a települések működtették, tartották fenn az iskolákat (Zolnay 2012).

A lokális társadalmi viszonyok és a cigány – magyar különbségtétel

A cigányként való megjelölést és annak hatását a magyarság közösségként való elképzelésére a helyi társadalmi viszonyok összefüggésében vizsgáljuk. Ennek vázlatos bemutatására törekszünk a következőkben. A három falu közös jellemzője, hogy azok a strukturális változások, amelyeken a magyarországi falvak többsége keresztülment, különösen negatívan érintette őket gazdasági, demográfiai és politikai szempontból egyaránt. A somogyi faluban a parasztnépesség elvándorlása lezárult, helyébe egy elszegényedett, posztindusztriális népesség került. A szatmári településen, amelynek lakói korábban nagyrészt ugyancsak az iparban dolgoztak, a kilencvenes években még elindult egy utóparasztosodási folyamat, amely igényt formált egy tradicionális világkép helyreállítására. A borsodi településen az ipari munkából kiszorult, a mezőgazdaságiba viszont utat vissza nem találó falusi népesség küzd a nagyszámú, a munka világából még inkább kiszorított, a faluval kötött korábbi paktumokat sorozatosan megszű gettő lakóival.

A három faluban élő romák körében ugyancsak számottevő változások történtek: a Somogy megyei kistelepülésnek néhány éve roma származású polgármestere van, akivel együtt a kisebbségi származású, középkorú roma férfiaknak egy csoportja meghatározó szerepbe került, háttérbe szorítva az idős parasztokat és a bevándorló ipari munkásokat. A szatmári faluban a romák egy része előtt megnyíltak bizonyos gazdasági lehetőségek, közösségi életük és értékrendjük egy újprotestáns kisegyház hatására változik, miközben másik részük továbbra is nyomorog. A Borsod megyei településen található az ország egyik legnagyobb posztindusztriális cigány gettója, az itt lakók életében egy ugyancsak egyházi kötődésű iskolai és civil kezdeményezés hozott változásokat, ami viszont a falusi többséget felkészületlenül érte.

A somogyi falu a 15. században városi ranggal rendelkezett, országszerte ismert volt kiváló szarvasmarha- és lóállományáról, a jószágexport központjaként, a lókereskedők kedvelt helyeként tartották számon. A téeszésítést

követően az erős középparaszti egzisztenciák megroppantak, gyors elvándorlás következett. Az elvándorlók között a magasabban iskolázottak álltak az élen. A falu népessége 1910-ben még ezer fölött volt, 1949 és 1979 között már megfeleződött, amihez a rendszerváltásig még további 112 fő csatlakozott. A népesség számának drasztikus csökkenését, mint minden esetben, itt is a helyi intézmények leépülése, majd megszűnése követte. A megszűnő intézmények sorában az elemi iskola volt az utolsó, amelyet 1998-ban zártak be. A falu fölötti dombon gyönyörű műemléktemplom áll, amelyet azonban csak néhány-szor nyitnak ki egy évben, esküvők és keresztelők alkalmával.

A maga háromezernél alig több lakójával aprófalunak minősülő településen a kilencvenes évek elejétől a munkanélküliek és inaktívak száma nagyobb, mint az aktívaké. A munkaviszonnyal rendelkezők többsége az iparban dolgozik, férfiak és nők, nem romák és romák egyaránt. A környék legnagyobb foglalkoztatója három külföldi tulajdonban levő vállalat³. De dolgoznak a szolgáltatóiparban és a mezőgazdaságban is, többségük egy közelben levő sertéstelepen.⁴ A mezőgazdaságban időszakos munkát elsősorban annál a szomszéd faluban élő vállalkozónál találnak, aki a kárpótláskor visszakapott földekkel kezdte, és ma már hozzávetőleg száz hektáron gazdálkodik. Azt a paraszti normát, miszerint a kertet megműveletlenül hagyni szégyen, nemcsak a helybéli idős emberek, hanem a helyi romák is magukénak vallják.

A falu közelében álló „külsőterületi lakott területen” a hetvenes évekig vályog- és földkunyhókban, beás nyelvet beszélő, magukat oláh-cigányoknak nevező családok laktak (négy háromnemzedékes nagycsalád). A faluval hagyományos peripatetikus viszonyban álló közösség lehetett, a férfiak a parasztok istállóit tisztítani, az állattenyésztésben szükséges egyéb segédmunkákra, az asszonyok pedig napszámba, aratni, gyűjteni, takarítani, olykor kéregetni jártak be a faluba. De – mint a visszaemlékezések tanúsítják – egyéb fajta kapcsolat a halastónál lakó cigányok és a falusi gazdák között elképzelhetetlen volt. Egy idős parasztasszony így emlékezett erre: *„A cigányok nem jártak be a magyarok kocsmaiba. Nem engedték be őket a faluba. (...) Csak amikor a törvény kimondta a múlt*

³ A legjelentősebbek: egy német tulajdonban levő elektronikai összeszerelő üzem, amelynek 800 alkalmazottja közül 13-14 a vizsgált faluból ingázik, van egy hasonlóképpen német tulajdonú, ipari ventilátorokat gyártó üzem 300-400 alkalmazottal (itt csak egy a falubeli), és a közelmúltig volt egy textilüzem, egy bőrdíszmű kisüzem 100-120 alkalmazottal. Egy ugyancsak német tulajdonban lévő, röntgengépeket és műszereket gyártó üzem 250 alkalmazottja között ugyancsak vannak a somogyi faluból.

⁴ Itt ugyancsak jelentősek azok az üzemek, amelyek a valamikor técesz-melléküzemágból nőttek ki, közülük a legnagyobb foglalkoztató a sertéstelep.

rendszerben, hogy a cigányok alakuljanak a magyarokhoz, akkor meg kellett engedni, hogy házakat vegyenek a faluban. Tanácsot kötelezték arra, hogy házat kell venni a cigányoknak.”

A beás cigány családok a „halastótól” a parasztok elvándorlása nyomán üresen maradt ingatlanokba költöztek, először csak a faluszéli utcákba, majd fokozatosan a falu belső területeire is. De az üresen álló, éppen ezért nagyon olcsón – vagy egyenesen ingyen megszerezhető – ingatlanok híre távolabbról is a faluba vonzott családokat. A nyolcvanas évek végén több erdélyi család telepedett le a faluban, majd a rendszerváltás óta új jelenséggént figyelhető meg elszegényedő városi (Ajka, Budapest, Tatabánya) családok, illetve egyedülállók leköltözése, akik az olcsóbb élet reményében vásárolnak a faluban házat. A beköltözők egy része – például az Erdélyből érkezettek – amint tehetik, tovább is állnak, másik részüknek – akiről úgy tartják, hogy elesettebbek a cigányoknál is (*„nomád életmódot élő magyarok, igénytelenebbek bármelyik cigánynál”*) – nincsen esélye erre. A falu nem cigány lakossága mára már kisebb részben áll az őshonos földműves családok leszármazottaiból, többségük deklaszálódott városlakó, akik munkanélkülivé válván, vagy más oknál fogva (például a családfenntartó halála vagy tartós munkaképtelenné válása) kiszorultak korábbi társadalmi helyükről és helyzetükből.

A kis falu 317 lakója közül 2001-ben 77-en vallották magukat a cigány közösséghez tartozónak, 42-en a cigány kulturális értékekhez, hagyományokhoz kötődőknek, 52 mondták, hogy anyanyelvük a beás vagy a romani, közülük pedig 39-en használják is a nyelvet családi és baráti körben. 2011-ben 453-ból 150-en vallották magukat bármilyen módon cigány/roma identitásúnak. A polgármester a falu lakóinak 60 százalékát tekinti romának (saját magukat inkább oláh-cigányoknak, mint beásnak nevezik, és egy archaikus román nyelvet beszélnek). 2006 óta a falunak roma polgármestere van, a korábban a kisebbségi önkormányzatot vezető, érettségizett és hosszú ideig gyári munkásként dolgozó, középkorú, kiterjedt rokonsággal rendelkező férfi személyében.

A romák és nem romák viszonyát a faluban nagyon sok sérelem terheli. A cigányoknak jelentősek a múltra, a hatóságoktól és a parasztemberektől elszenvedett inzultusokból származó sérelmei. Visszaemlékezések szerint csak csoportosan mertek bemenni a faluba, különösen a nők, mert nem egyszer előfordult, hogy a falubeli férfiak zaklatták őket. Az elbeszélések szerint akadtak renitensek, akik a falusi terek használatára vonatkozó íratlan szabályokat megszegve bementek a kocsmába, ám őket megverték. Míg a romák a kiszorítás ilyen nyilvánvaló formáinak megszűnését a normalizáció jelének tekintik, a falu magukat „magyarnak” mondó lakói saját sérelmeiket pontosan ennek, az

etnikai elkülönülésre épülő rend felborulásának tudják be. Ezt a sok tekintetben múltbéli sérelmekre és mai konfliktusokra épülő viszonyt a falu polgármesterének és a hivatalvezetőnek a kiegyensúlyozott viszonya pacifikálja. A köztük levő hallgatolagos egyezség alapja, hogy míg a polgármester a roma többségű közösséget képviseli, irányítja és kontroll alatt tartja, addig a többségi, paraszti háttérű, szakirányú iskolai végzettséggel rendelkező hivatalvezető adminisztrálja a törvényeknek megfelelően a falut.

A szatmári falu lélekszámát és etnikai összetételét tekintve nem sokban tér el a fentebb bemutatott somogyi településtől, 2001-ben az össznépesség 612 fő volt, többsége (helyi becslés szerint 70 százaléka) cigány/roma kötődésű (2011-ben 623 főből 172-en vallották magukat romának). A faluban hangadó, és ebben a pillanatban még minden jelentős tisztséget betöltő református, földműves „magyarok” szám szerint már egy ideje kisebbségben vannak. A korábban mezőgazdasági termelésből élő településen a kollektivizálás két hullámban történt (1953-ban és 1960-ban), amely a megélhetést lehetővé tette ugyan a korábban föld nélküli parasztcsaládok számára is, ugyanakkor elvándorlásra ösztönözte a középparasztok leszármazottait. A melléküzemágak (faüzem, varroda, kanálgár, ruhaipari szövetkezet, fröccsöntő) ugyancsak jelentős számban foglalkoztattak helyi munkaerőt, romákat is. A romák egy másik része ugyanakkor már a hetvenes években elindult a jobban fizető városok, ipari centrumok irányába. Amikor a szocialista ipar összeomlott, a lakosságnak egy újabb jelentős ártrendeződése kezdődött el: a városokban megkapaszkodni nem tudó családok, és közöttük jelentős arányban cigány családok, visszaköltöztek a faluba. A bevándorlókhoz a határ ukrán oldaláról érkezők is csatlakoztak, akik közül hozzávetőleg húszan maradtak a településen, az etnikailag megosztott helyi társadalom „magyar” részét gyarapítva. (Ennél jóval nagyobb azoknak a száma, akik idénymunkásként ingáznak, és ők egy etnikailag is vegyesebb csoportot alkotnak.)

A falu gazdasági potenciálja jelenleg az agrárszektorra koncentrálódik: 12 birtokos gazdálkodik a reprivatizációban szerzett saját, illetve bérelt, egyenként 20–150 hektár közötti földterületen. Korábbi előzményekre építve a kilencvenes évek közepére-végére alakult ki a faluban az uborkatermesztés felvásárlói hálózata (a háttérben egy komolyabb konzervgyári infrastruktúrával), ami lehetővé tette egy piacorientált, kertgazdasági rendszer kialakulását is.

Az uborkatermesztésbe, amelyhez a házhoz tartozó konyhakert is elég volt, a cigány családok is bekapcsolódtak (egyébként ők nem kaptak vissza földeket). 2011-ben 21 cigány család „uborkázott” a faluban, a legnagyobb területet az egyik szabadkeresztény gyülekezet pásztora művelte, aki akkor 2000 négyzet-

méteren, napszamosokkal dolgoztatott.⁵ A megélhetés másik meghatározó forrása a csempészet, amelynek különböző kockázatokkal és haszonnal járó változatai vannak. A két erőforrás, amely gyakran egy család gazdasági stratégiái között is megfér egymás mellett, kiegészül – különösen a szegényebbek esetében – a szociális segélyek különböző formáival.

A szatmári falu etnikai viszonyaiban a fenti folyamatok nyomán jelentős társadalmi kiegyenlítődés következett be. Ezt legnyilvánvalóbban egy négy nagyobb családból álló helyi roma elit kialakulása jelzi. Közülük az elsők már a rendszerváltás előtt kiemelkedtek a falu cigányságának átlagából. A rokonság több szálon évtizedek óta polgári foglalkozással rendelkezik (buszvezetők), a legtöbb magyar-cigány vegyes házasság az ő nagycsaládjukban van (összesen hét magyar férj/feleség van), a CKÖ-nak helyi és megyei szinten is adott már képviselőt a szétterjedt rokonság. Ők nem uborkáznak, nem járnak sem a református magyar, sem a szabadkeresztény cigány felekezetbe. Ez utóbbiak azonban mind igazak a másik három családra, akiknél nincs előzménye a társadalmi mobilizációnak, valamennyi testvérük közül egyedül ők szakadtak ki a nehéz szociális körülmények közül. Összetett gazdasági stratégiát folytatnak, amelyben az uborkázás, a szociális segély, a hivatali állás kiegészíti a csempésztől (olykor cigaretta, máskor embercsempészet) származó jövedelmet.

A gazdasági különbségeknél sokkal merevebbnek tűnik a faluban a vallási megosztottság, amely mintha átvenné egyéb tényezők szerepét az etnikai törésvonal meghatározásában és fenntartásában. Hivatalosan ugyan majdnem mindenkit reformátusnak kereszteltek, de református istentiszteletre csak a magukat parasztnak vagy magyaroknak nevezők egy része, megközelítőleg harminc-negyven fő jár. (A cigányok között két család van, akiknek a jelenlétét több-kevesebb vitával elfogadják a református templomban.) Ha a presbitérium harcos beszédmódját, vagy néhány idősebb református által szervezett és a falu intézményei által támogatott megemlékezéseket és társas összejöveteleket nézzük (közelebről egy faluból szervezését és lefolyását volt alkalmunk megfigyelni), egy nagyon határozott etnikai identitásépítési gyakorlat figyelhető meg a református egyház körül (amit a falu máshonnan beszolgáló, fiatal és dinamikus lelkésze nem támogat), amelynek fontos eleme a cigányok távoltar-

⁵ A legkisebb terület nagysága kétszáz négyzetméter (hat családnak van). A megművelt terület nagysága a családi munkaereje szerint (hatszáz négyzetméternél már napszamoszt kell alkalmazni), illetve pénzügyi, adózási szempontok függvényében változik. (Nem vállalnak nagy területet a cigányok, mert könyvelőt kell fogadni, és bonyolulttá válik az elszámolás: 600 ezer Ft-ig 15%-ról, 1 millió Ft feletti összbevétel esetén viszont a költségek 20 százalékaról kell költség számlával rendelkeznie az őstermelőnek.)

tása a református egyháztól. Pedig a cigányok adakozó, jó reformátusként való viselkedéséről már 20. század eleji feljegyzés is akad.⁶

A szatmári faluban 1974-ben alapították az első neoprotestáns gyülekezetet, amely rokonsági kapcsolatok révén szoros kapcsolatban áll az 1972-es alapítású uszkai gyülekezettel. A felekezeti szétválást a romák a református magyarok ellenségeskedésével, másrészt a szabadkeresztény liturgia számukra vonzóbb, „szabadabb stílusával” magyarázzák. Egy helyi ember szavaival: *„A cigányokat nem szeretik, ha mennek a templomba. Hát mi is el-elmengettünk, amikor már jó nagyok lettünk, tizenvalahány évesek, elmentünk, még haragudtak. Szóval a cigányság is kereste istent, meg a szeretetet, meg a békességet, de a templomba nem vót rá lehetőség, mert haragudtak. És akkor így nem lettek a cigányok templomjárók..”* Másvalaki meg azt hangsúlyozta, hogy: *„Szabadabbak vagyunk. (...) Szóval azt, hogy ott az emberek, ha akarnak, tapsolnak, ha akar, feláll, ha akar, leül... A templomba feszélyezettebben érzem magam, de ugyanúgy szeretem ott is hallgatni az ígét. Szerintem másabb a stílus. A stílus, annyi a különbség.”*

A borsodi falu nagyságrendekkel nagyobb (össznépessége 2011-ben 3224 fő), mint az előbbieken bemutatott két település, és nem rendelkezünk vele kapcsolatban etnográfiai adatokkal. (A borsodi falura nem terjedt ki a terepmunkánk, két fontos fókuszcsoporthoz interjúkat másodlagos adatok segítségével kontextualizáltuk). Az össznépességnek körülbelül egyharmada (a 2011-es népszámlálás szerint 779 fő) cigány/roma azonosságú, akiknek túlnyomó többsége egy nagyobb és egy kisebb faluszéli telepen lakik. A falu legvirágzóbb korszakának már a török hódoltság véget vetett, határának jelentős része később főúri birtok volt. Újabb kori aranykorát a közeli szénbányák működéséhez kötik,

⁶ A Református Egyház Aranykönyve szerint 1923. évben *„a vihar által megrongált templom kijavítása szükségletének fedezetéhez járulás a kényszerkivetésen kívül”* Orgován Juliánna, Orgován György, Berki Sándor *„sármunkások”* 100, 1000, 100 koronát adományoznak. (Összehasonlításképp: a 22 adományozó közül István János rendőr törzsrőmester szintén 1000 koronát, Király József csendőr törzsrőmester 500, Demjén Ignác csendőr 250, Orosz Elek csendőr 250 koronát, István János csendőr törzsrőmester, a lelkész pedig 10000 koronát adományozott.) *„Ezen 79 250 K, mint a presbitérium határozata szerint, a szószékből hangoztatott házankénti megkeresésnek eredménye, tekintve a nemes célt és a gyülekezet anyagi állapotát nem nagy összeg ugyan, de mégis vigasztaló, hogy mégiscsak ma is vannak egyházunkban, kik istenök házáért a kényszeren kívül is adakoznak a nékiek adatott lelki és anyagi erő és ajándék mértéke szerint, sőt a legvagyonosabb szűkkeblűeket megszégyenítő, hogy a nagy költség szükséglete fedezéséhez nem csak az itt ideiglenesen lakó és más vallásfelekezetű állami szolgálatú egyének, hanem a legalsó néposztály, u.n. sármunkás – tagjai közül, mint reformátusok példáulan nyilváníták adakozásra indító érzetök nemességét! Legyen tehát nekik is dicséret és mint jókedvű adakozók irattassanak be a segedelmek istenének aranykönyvébe is!”*

a hatvanas évek végétől azonban már az iparban dolgozott a falu lakóinak nagy része. A falu – hasonlóan az ország többi ipari és bányaközpontjához – sok ezer ember számára a nagy remények helye volt, ahogyan egy, a falu elitjével készült csoportos interjún valaki fogalmazott:

Hát énnekem [ez a falu] a nagy reményeket és a nagy csalódásokat jelenti, (...) nagy reményeim voltak, mert nagy beruházásokat ígértek, tervező kollega mesélte, hogy a folyót elviszik, széntermelés is lesz, autópálya fog menni, villamosítás lesz. Igen, lejön Miskolctól Ózdig a villamosvonal, bányanyitás lesz, magyarul lesz munkahely. Mindenre nem emlékszem. Egy a lényeg, azzal az ambícióval kezdtem, és akkor szép csendesen jöttek az akadályok, jött az energiaválság, beruházásokat lenullázták.

A valamikori bányászkolónia mára az ország egyik legnagyobb nyomortelepévé vált. A telepen élő gyerekek és az iskolai rendszerből korán kiesett fiatal felnőttek számára 2006-ban ún. második esély iskolát alapított egy vallási közösség, amelynek hasonló iskolai programja már akkor évek óta sikerrel működött az ország más településein. Az iskola a vallási közösség által felújított valamikori iskolaépületben működik a cigánytelep szélén. A vallási közösségnek az oktatás mellett szociális és kulturális területen is vannak kezdeményezései. Az iskolaalapítókat a falu akkori vezetői hívták meg, de a viszony közöttük azóta nagyon megromlott. A falu elitje egybehangzóan úgy ítéli meg, hogy a település érdekeivel ellentétesen cselekszenek, mert az a médiakép, amely tevékenységükkel és a további jótékonyági és emberjogi szervezetekkel összefüggésben a borsodi faluról kialakult, egyértelműen negatív. Ezt a konfliktusos viszonyt elemezve állapították meg mások, hogy míg az általános iskolát a falu már „átengedte” a cigányoknak, a többi tér fölötti uralmát igyekezett minden eszközzel megtartani. A kultúrház használata fölötti kontroll például jól mutatja ezt a stratégiát. A kultúrházat az iskolafenntartó vallási közösség két éven át nem tudta bérbe venni, amikor harmadik évben végre sikerült, döbbsen tapasztalták, hogy a cigány emberek soha korábban nem jártak a kultúrházban. A vallási közösségnek a falu középontjában vásárolt ingatlanja olyan térfoglalásként értelmeződik, amely a korábbi, egyértelműen kirekesztő rendet felborította (Fleck és Orsós 2013: 365-374, itt 373).

Az iskolai program, a kisegyházi jelenlét, a civil kezdeményezések, amelyeknek egy része kívülről fedezi fel mint segítettőt a borsodi nyomortelep lakóit, rendkívül erős emancipatorikus hatással volt a helyi cigányságra. Az országos médiaszereplővé vált faluval kapcsolatos hírek ezzel az emancipációval függnek össze, ami minden esetben akkor válik fontossá, ha a kisebbség

konfrontálódik a helyi, a rend fenntartásában és a státusok befagyasztásában érdekelt többségi akarattal. A hírek másik része a telepiek deviáns, többségi normákat sértő viselkedéséről szól. Némely esetben a két motívum keveredik egymással. Ilyen volt 2010 tavaszán az a hír, miszerint a helyi önkormányzat megkülönböztette a faluban élő és a telepí árvízkárosultakat. Utóbbiakat, akiknek vályogházai magukba szívták a vizet, udvari vécéik tartalmát pedig belemosta a mindenhol álló vízbe, nem költöztették ki, attól tartván, hogy ilyen körülmények közé nem lehet majd őket visszaköltöztetni.

Ugyanabban az évben az az esemény vált országos hírré, hogy Sólyom László köztársasági elnöki kegyelemben részesítette azt a szülőpárt, akiket jogerősen összesen tizenhat hónap letöltendő börtönbüntetésre ítélték gyerekeik iskolai hiányzásai miatt. Az iskola vezetése a köztársasági elnökkel konfrontálódva tett hitet a legszigorúbb fegyelmező eszközök fenntartása és alkalmazása mellett. Az iskolaigazgató a köztársasági elnöknek írt nyilvános levelében így fogalmazott: *„Nem csak én, de még az iskolánk hat cigány származású dolgozója is úgy érzi: nem tett jót a köztársasági elnök, amikor kegyelmet gyakorolt a gyermekeiket rendszeresen iskolába nem járató kazai szülőkkel szemben. (...) Mi igyekeztünk betartatni a törvényes utat, aminek a végén ott lebeg a börtönbüntetés is a kötelezettségüket be nem tartó szülők feje fölött, most viszont úgy érezzük, végképp eszköztelenné váltunk. Épp szerdán volt hasonló okból konfliktusom egy szintén cigány származású szülővel, aki a felmentés nyomán azt vágta a fejemhez: hallotta a tévében, hogy mostantól nem bünteti a törvény az iskolakerülést. Ezt szűrték le a kegyelmi határozatból.”*⁷

A 2010-es országgyűlési választásokon a voksok több mint 40 százalékát megszerezve a Jobbik egyik legnagyobb választási győzelmét aratta éppen e borsodi faluban.⁸ Ugyanezt a győzelmet az önkormányzati választásokon nem ismételték meg, ami azonban nem a konkurens pártok népszerűségével, hanem inkább azzal magyarázható, hogy a többségében függetlenként indult jelöltek álláspontja között a „cigánykérdés” megítélésében alig van eltérés. Erről tanúskodik az általunk készített, később elemzendő csoportinterjú is.

⁷ <http://www.boon.hu/rss-comments/haon-news-FCUWeb-20100324-0134221604>

⁸ A borsodi faluban a választások második fordulóján az egyik választókörzetben a Fidesz kevéssel végzett a Jobbik előtt (Fidesz: 164, Jobbik 139, MSZP: 63szavazat), a másik szavazóközvetben a Jobbik megelőzte a Fideszt (Jobbik: 114, Fidesz: 103, MSZP: 42). A szatmári településen a Fidesz főlényesen győzött, amihez a helyi romák, és különösen az új protestánsok nagymértékben hozzájárultak (Fidesz – MSZP – Jobbik – Független – LMP: 206 – 34 – 8 – 5 – 4). Hasonló végeredmény született a somogyi faluban is, bár ott a Jobbik az MSZP-t megelőzve a második helyen végzett (Fidesz – Jobbik – MSZP – LMP: 76 – 12 – 10 – 4).

A három falu közös jellemzője a helyi társadalmi viszonyok átalakulása, ami felborította a cigányok és nem cigányok viszonyát szabályozó társadalmi rendet is. Ez ugyan igazságtalan és egyenlőtlen rend volt, hosszú ideig mégis megkérdőjelezetlenül működött és szabályozta a településen élő romák és nem romák viszonyát. Olyannyira, hogy jelentős mértékben az államszocializmus egalizáló törekvéseit is túlélte.⁹ A „közmegegyezéssel hallgatást” a roma és nem roma életvilágok elkülönülése, a települési, munkahelyi, iskolai szegregáció tudta fenntartani. A mára kialakult konfliktusok legfontosabb okát abban látjuk, hogy a cigány–magyar együttélés eme két pilléren nyugvó hierarchikus rendjét kikezdték bizonyos társadalmi folyamatok és kollektív akaratok. És mindez egy időben történik azzal, hogy a többségi „magyar” identitású emberek is jelentős egzisztenciális, státusbeli és életmódbeli veszteségeket kénytelenek elszenvedni. A három faluban három strukturális folyamatot azonosítottunk, amelyek közvetve vagy közvetlenebbül összefüggnek a romák és nem romák változó viszonyával.

Az egyik egy deprivációs folyamat és egy azzal összefüggő státushelyreállítási törekvés. A vizsgált településeken jelentős arányban élnek olyanok, akik a társadalmi szelekciós és szegregációs mechanizmusok következtében sodródtak ide, s ők a gazdasági és társadalmi átalakulási folyamatok vesztesei, akiknek megszűnt elsősorban az iparban és a mezőgazdaságban a munkahelye. Akikkel tehát itt találkozunk, azok hasonlóan deprivált helyzetű „magyarnak”, illetve „cigánynak” tekintett emberek. Erre a helyzetre azonban különböző módon tudnak reagálni. A magukat magasabb státusúnak, magasabb rendűnek gondoló többségiek különösen motiváltak lettek abban, hogy a számukra hozzáférhető szimbolikus tőkét, szimbolikus eszközöket mozgósítsák annak érdekében, hogy megkülönböztethessék magukat a státusban, lehetőségekben tőlük alig különböző „cigányoktól”. Vagyis a bizonytalanság és a kiszolgáltatottság termeli ki a többség lecsúszó részében azt a társadalmi igényt, hogy megtalálja vagy megteremtse a nálánál még nyomorultabbakat, akiktől elhatárolódva aztán saját társadalmi helyét biztosabbnak, méltóbbnak, magasabbnak érezheti.

A másik, általunk meghatározónak látott társadalmi folyamat egy státus helyreállítási törekvés. Vagyis hasonló reakciók születnek válaszként akkor is, ha a társadalmi távolságok csökkenése a romák felemelkedése, iskolázottságuk, munkaerő-piaci helyzetük javulása, és még inkább, ha társadalmi emancipáci-

⁹ Hasonló társadalmi folyamatokról, a romáknak a parasztnépesség elvándorlását kísérő megtelepedéséről a fálvakban, illetve ennek társadalmi és kulturális következményeiről írt Virág Tünde is (Virág 2010).

ójuk növekedése révén jön létre. Ezek a folyamatok veszélyeztetik azt a mély, strukturális gyökerekkel rendelkező és számos habituált viselkedési és diszkurzív mintában manifesztálódó rendet, amely a cigányoknak tekintett embereket a magyar falusi társadalom hierarchiájának alján, egyesek szerint egyenesen azon kívül (*underclass*) helyezi el.

A harmadik problémaként érzékelt folyamat a falu, a hozzá tartozó hagyományos értékek, a falusi életmód, a partikuláris, helyi kultúrák leértékelődése. Ezt egyrészt azok az idősök érzékelik problémaként, akik a folytonosságot képviselik (ők azonban már nagyon kevesen vannak), másrészt azok, akik egy utóparasztosodási folyamat által tudtak megkapaszkodni, és ennek a stratégiának a szimbolikus legitimálására vágnak. A három falu esetében ez legjobban a szatmári faluban vált láthatóvá, de egyértelmű jelei vannak a borsodi faluban is. A paraszti, falusi önkép értékeinek helyreállítása beleütközik azokba a helyiekbe, akik nem illeszkednek ebbe a képbe. De úgy is fogalmazhatunk, hogy a helyreállítási műveletekkel (pl. egyházi, hagyományőrző ünnepekkel) lehet egyértelművé tenni a különbséget.

Megállapításaink alapvetően három településre vonatkoznak, hiszen ott ismertük meg azt a társadalmi kontextust, amely az alábbiakban bővebben bemutatandó diszkurzív gyakorlatoknak értelmet adnak. De hogy következtéseink milyen mértékben általános tendenciákra mutatnak rá, jól érzékeltetik Virág Tündeének egy másik, hasonló nagyságrendű és elhelyezkedésű településre vonatkozó megállapításai: *„A hetvenes-nyolcvanas években a faluban korábban élesen elkülönülő két etnikai csoport között elsősorban a folyamatos munkavállalás nyújtotta létbiztonság, illetve migrációs lehetőségek miatt érezhető volt egyfajta közeledés, amit a források szűkülése, a tömeges és generációkon átívelő munkanélküliség, a falu cigány és nem cigány lakosságának mindennapi megélhetési gondjai megszakítottak. Napjainkban a rakacai cigány és nem cigány családok között a határ élesebb, mint valaha. Ennek oka elsősorban az a mindkét csoport számára konfliktusokkal járó helyzet, hogy a faluban kisebbségbe került parasztcsaládok próbálják őrizni pozícióikat; ők irányítják a falu intézményeit, ők rendelkeznek a faluba érkező források elosztása felett”* (Virág 2010: 206).

A társadalmi rend felbomlása és a cigányként való megjelölés

A fókuszcsoportos interjúk résztvevőit nem a cigányokról, hanem a falu lakóinak életét érintő legfontosabb problémákról kérdeztük. Azt tapasztaltuk azonban, hogy a társadalmi problémákról és feszültségekről való beszéd nagyon

rövid idő alatt etnicizálódik, sőt, egyenesen nem is létezik nem etnicizált formája¹⁰, amint a következő példa is jól szemlélteti:

Én úgy gondolom, hogy a településünknek a problémája az, hogy nagy az elszegényedés, az a gondunk, hogy az a réteg, aki szegény volt, még szegényebb lett, ennek következtében 570 millió forintot fordítunk például segélyezésre egy évben. A másik olyan problémája az, hogy az elszegényedés következtében, a magyar tehetősebb, tanulni vágyó gyermekek elmennek a környékről és itt maradnak azok a szegény emberek, közöttük nagy rész roma, aki gyakorlatilag segélyből él. Ennek következtében sok a lopás, sok a kár, a rablást, azt nem mondom, de olyan napok, hogy tönkretesznek, rombolnak, károkoznak. A lopáskárok akkorák, eltűnik a vas, a fa, valami okuk van, nem, lerombolják. (INT BorsodTöbbségi)

A legkülönbözőbb problémák, mint amilyen az elvándorlás, a falvak elnéptelenedése, a földből, mezőgazdaságból való megélés lehetetlensége, a falusi életforma, a korábban még némi kohéziós erővel bíró civil, egyházi közösségek felszámolása nem tudnak önmagukban megjelenni, a helyi nyilvánosság és a közös gondolkodás tárgyává válni. A problémák azonnal egy síkra terelődnek, a számos ok helyett egyetlen okra redukálódnak, amit pedig a „cigányok” fémjeleznek. A közbeszéd szerint a „cigányok” növekvő számuk és lakosságon belüli arányuk miatt veszélyeztetik a kisebbségbe kerülő magyarokat. A lélekszám és a termékenység azért fontos toposzai a problémákról való beszédnek, mert az erőviszonyok alapvető átalakulását jelzik. Ott, ahol van iskola – a három falu közül itt egyben, a borsodi településen –, az etnikai arányok változása először azon keresztül válik érzékelhetővé. A demográfiai fordulat és a középosztály menekülése egymást erősítő folyamatok, amelyek közös eredője a falu közepén álló „cigányiskola”, amelyet azonban nemcsak a falu, de a tantestület is idegenként kezel:

Mert itt a háromszáz gyerekből kettőszáznyolcvan roma gyerek. Kezelhetetlenek, neveletlenek ... Nem akarnám ezt fokozni, de nap, mint nap előforduló probléma az, hogy összeverekednek a gyerekek, négy közcélú munkást tartunk az iskolában, akik megpróbálják a rendet fenntartani. Egyszerűen nem lehet, mert odaáll hús

¹⁰ Ugyanezt a módszertani stratégiát követtük évekkel ezelőtt, amikor az etnicitás és a nacionalizmus hétköznapi működését Kolozsváron, román – magyar kontextusban vizsgáltuk. Amíg ott azt tapasztaltuk, hogy a valóságosnak érzékelt problémákról szóló beszédben az etnikai különbségnek csekély jelentősége van, itt az ellenkezőjét láttuk: a „cigánykérdés” mindent felülír.

gyerek a sorba, összeverekednek, a gyermek már szalad haza, a szülő már jön be, kettesével, hármásával, hozza a szomszédot, hogy majd én megmutatom, minek van ott a pedagógus, minek van ott az igazgató, ha nem tudja megvédeni az ő gyerekeit. Hát, mondtam, hogy nem elég négy ember, minden gyermek mellé állítunk egy védőangyalt is, és akkor onnantól kezdve. Itt a probléma, alapvető probléma, a nevelésben van. (INT BorsodTöbbségi)

A mezőgazdasági termelés, a falu határában parlagon hagyott földek, a szőlő- és gyümölcs termesztés hanyatlásának okaiként is a cigányok jelennek meg. Ilyenkor a beszélgetés mindig megelégnél: mert a fosztogató és az esztelenül költekező cigányokról, ápolatlan gyermekeikről és a munka kerüléséről, saját sorsukon való változtatás akarásának hiányáról mindenkinek van véleménye. Nem igazi vita zajlott ilyenkor, hanem egymást kiegészítő történetek, példák, amelyek szemléletileg egy tőről fakadnak, alapvetően azonos álláspontot képviselnek.

A beszélgetések másik fő toposza a házfoglalások és a magántulajdon elleni kisebb vétkek, ami a három település közül kettőben napi beszédtema. A lopást mindig a cigányokkal hozzák összefüggésbe, míg az áldozatokat a „magyarokkal” azonosítják. Pedig számos ellenpélda is akad, különösen abban a faluban, ahol a cigányság és a szociális kiszolgáltatottság egybeesése távolról sem egyértelmű, mert számos nem cigány nélkülöző is van. A félelem és a frusztráció a legnagyobb azokban a városi nyugdíjasokban és nagycsaládosokban, akik máshonnan költöztek a somogyi aprófaluba, vagyis nincsenek helyi kapcsolataik, mint a faluban megöregedett parasztoknak, akiknek sok esetben cigány szomszédaik viselik gondját.

A „cigányokról” szóló többségi beszéd dinamikáját a fókuszcsoporthoz az határozza meg, hogy a résztvevők elítélő, megvető megállapításaikkal egymásra licitálnak. A beszélgetések első részében még vannak olyan hangok, amelyek a különbségekre vagy az árnyalatokra figyelmeztetnek, egy idő után azonban a pozitív példák elfelejtődnek, témáról témára váltva (munka, iskola, háztartás) csak a negatív állításokat, a megvetés hangnemét fokozzák. A beszélgetések témáit illetően a legáltalánosabbnak a strukturális problémák által kitermelt devianciák, vagyis a morális rend felforgatásának etnicizálódása látszik. A problémáknak van azonban egy másik csoportja is, ami bizonyos személyeknek az etnikai viszonyok nyugalmát felforgató viselkedésével függ össze. Az előbbiekkal ellentétben azonban – metaforikusan szólva – nem lefelé csúsznak ki a rendből, hanem felfelé feszegetik annak határait. Ambícióikkal, sikereikkel ki akarnak törni abból a strukturális pozícióból, amibe a többség helyezte és évszázadokra bebetonozta őket.

A szatmári faluban a cigányokról szóló többségi beszéd a „rendes/nem rendes” cigány kategóriái mentén épül fel, illetve van benne egy nagyon erőteljes időbeli tagolás, amelyek azután többnyire úgy viszonyulnak egymáshoz, hogy a múltbeliekkel mutatódnak be a rendes, míg a jelenbeliekkel a „nem rendes” cigányok. A történeti narratívák másik törekvése ugyanakkor, hogy fenntartsák a „magyarok” korábbi hatalmi fölényét biztosító társadalmi, gazdasági intézmények és struktúrák, az általuk meghatározott, a mindennapi interetnikus viszonyokat is szabályozó rend emlékét. Borbély Sándor¹¹ nagy érzékenységgel mutatott rá arra, hogy a történeti narratívák a „távoli múlt cigányait” többnyire birtokos vagy műveltető nyelvtani alakzatok, azaz a konkrét hatalmi viszonyokat tükröző fordulatok segítségével jelenítik meg.¹² Másfelől az alteritás cigánya – ahogyan Borbély nevezi – „szó’ga lelkű”, hatalmilag alárendelt. Sőt, társadalmi helyét ez a viszony konstituálja.

Az „eredeti cigányokra” vonatkozó diskurzust roma interjúalanyaink is megerősítették, akik szerint a „magyaroknak” való „odaadás” vagy a „felajánlkozás” biztosította számukra az egyetlen megszerezhető tekintélyt. Továbbá volt még a múltbéli cigánynak egy fontos tulajdonsága, az, hogy a közös falusi terekben láthatatlan volt, „*nincs a faluban*”, vagy hogy nem lehet tudni róla „*mit csinál, ott kint*”. Vagyis miközben ott volt szolgaként, a parasztember számára hasznos munkaerőként, nem kellett emberként tudomásul venni. Borbély Sándor roma interjúalánya saját édesanyja sorsát mesélve el így reflektál erre a viszonyra:

TT:A régiek még arra is képesek vótak, hogy elmentek, és kipucolták valakinek a WC-jét. Ha most azt mondanád valakinek, hogy vón egy kis zsíros munka, gyere, merd ki a WC-met, hát ölre menne veled. Összeverne, olyan nagy sértés. Meg régen

¹¹ A szatmári településen a terepmunkát Borbély Sándor kollégám végezte kiváló eredménnyel. Emiatt különösen sajnálatos számomra, hogy tanulmánya nem készült el a jelen könyv számára. Az alábbi leírások az általa készített kutatási jelentésre támaszkodnak.

¹² Ezt illusztrálja az alábbi elbeszélésrészlet B3: *Édesapám a tiszteletes úrnál, Tóth tiszteletesnél került, mint juhász, osztán hát sokat mondta a tiszteletes úr neki, hogy tudod Józsi, Károlyt én hoztam a faluba, az, az én cigányom. De ott is dőgozott Károly bácsi sokáig a papnál. Amíg a tél be nem állott, addig ott dőgozott. Úgy is halt meg, hogy a kévét hánta az asztalra fele, fogatos vót, hanyott esett, oszt ottmaradt a szekeren. De dőgos vót az a Karcsi bácsi. Mindent vállalt, amit csak elképzelt... mondjuk a polgármester. Mondta, hogy ezt most Karcsi meg kell csinálni... vállalta Karcsi, nem mondta, hogy nem. B1: Mindent elvállalt. Jaj, ha mind olyan lenne. Már régen magyarokká váltak vóna. B. S.: Magyarrrá váltak volna? B1: Hát nem igazi magyarrrá, de a természetek, a környezetek. Hát a német lesz valaha magyar? B3: Ha kiötözött, hát nem mondta meg arrul senki, hogy cigány ember. (2. számú csoportinterjú; az interjú időpontja: 2008. augusztus 6.)*

a cigányok a magyaroknak nem pénzért dógoztak. Hát ott vót anyám... Elment a magyar asszony nál, egésznap vártuk, dógozott, oszt este vót ez a sódar. Amit leszedték rula a húst, oszt maradt a csont, azt hozta haza, aztat kapta a munkájáért. Most már mindenki pénzért dógozik. Ha azt mondja a magyar, hogy itt van 2000 Ft-t permetezd le az ugorkámat, a cigány azt mondja 3000. A cigányok már nem szógalelkűek, érted, diktálnak.

Az idézet vége jól jelzi ugyanakkor azt is, hogy miért van szükség a történeti idealizálásra: mert a jelenben a cigányok már nem így viselkednek. A „rendes” és alázasos múltbéli cigány annak a „nem rendes” cigánynak az alteregója, akik „nem tudják a helyüket”, akik felrúgják, vagy folyamatosan megszegik az „eredeti cigány”-nyal kötött hatalmi paktumot. Azok a „nem rendes cigányok”, akik „már nem félnek semmitől”, akik „sokat megengednek maguknak”, akiknek a magyarok véleménye szerint „már nagyon fel van nyílván a szemek”.¹³

A borsodi faluban a cigányok körében elindult aktivitás hasonló hatással van. Legfőképpen azért, mert a láthatatlanságra vonatkozó társadalmi szerződést sértette meg. Továbbá olyan ideák terjesztését érzékelték, amelyek a hierarchiára vonatkozó másik alapvető paktumot is felborítják, mert „túl nagy önbizalmat kelt a cigányokban”. A falusi elit, amikor az írástudás elősegítésére egy iskolai projektet hívott meg a faluba, nem volt felkészülve arra, hogy tevékenységük nyomán a cigányok politikai jogkövetelésekkel lépnek majd fel, amely egyszerre kelt helyben konfliktusokat és gerjeszti a falu „rossz hírét” távolabb is. Az iskolát működtető vallási közösséget a legfőbb bajkeverőnek tekintik, amely olyan képet alkotott a faluról, amely ellentétes azzal, ami a falu elitjének és vezetőinek tetszene. A településüket megszálló és kisajátítani igyekvő iskola-, média- és identitásbiznisz képét vetítik elének:

Nemrégiben, alig kezdődött el az iskola, csörög a telefon, az RTL-től vagyok, van-e már önöknek ötven órás hiányzásuk? Mikor letettem a telefont, csörög a telefon, a HVG-től vagyok, van-e már ötven órás hiányzásuk? A problémám az, és ezt megmondok önöknek, nagyon sérelmes nekem, hogy mi ide beengedtünk egy úgynevezett olyan iskolát, ami a roma gyerekeknek a felnőtt oktatásával foglalkozik. Ez sajnos olyan médiakampányt indított a település ellen, hogy sajnos már lassan szégyellnem kell magamat, hogy s...-i vagyok. Holott én igazán büszke vagyok erre. Azt mondtam már nekik, hogy önök végig vitték Vágó Istvánt és mutogatták a

¹³ A kiemelt kifejezések a 2. számú csoportinterjúból származnak, interjú időpontja: 2008. augusztus 6.

szemetet, nálunk S...-án az volt a szokás, hogy ha vendég jött, akkor kitakarítottunk. Itt falun az volt a szokás, hogy szombaton a gyerekek kiszedték az utcán a szemetet, meg fölsöpörték az utcát. Valamikor még földút volt. Föllocsoltuk és fölsöpörtük. Most nem. Idejön egy médiasztár, és akkor mutogatjuk, úgy, hogy végigvisszük a szemét között, meg hogy hívják. Hát akkor, uraim, akkor mi a nevelés? A másik dolog meg az, hogy ők gimnáziumi oktatást folytattak vagy folytatnak. Azt a gyereket akarják ők gimnáziumi érettségihez juttatni, aki nem képes arra szellemileg, hogy a hat osztályt elvégezze. Akkor kérdezem én, akkor milyen gimnázium ez, milyen érettségit ad? Hova sülyesszük le az oktatás színvonalát, ha olyan gyerekek adunk érettségi bizonyítványt, aki nem ismeri az órát. Bemegy az iskolába fél három helyett fél négykor, és megkérdezi tőle a tanár, hogy te minek jöttél? Hát jöttem iskolába! És nektek otthon nincs órátok? De van! Csak nem ismerem az órát! Akkor kérdezem én, szóval itt a probléma, ez az ország már milliárdokat fektetett bele a felzárkóztatásba, az iskolákba, és én ki merem jelenteni, hogy ebből nem ezek az emberek profitálnak, hanem azok, akik ezeket az iskolákat működtetik. (INT BorsodTöbbségi)

A somogyi faluban a cigányság bűnlajstroma nagyon gyorsan a roma származású polgármesterre tereli a szót, akit – úgy tűnik – teljes egyetértésben vetnek meg a legkülönbözőbb társadalmi helyzetű, magukat mégis magasabb rendűnek gondoló emberek. A polgármester szégyene a falunak – állítják. Azt viszont nem tudjuk meg, hogy azért, mert iskolázatlan, vagy azért, mert roma. Látszólag az előbbiről beszélnek, valójában azonban az utóbbit kell alatta érteni:

Csak a fejétől büdös a hal. De hát nem tudunk mit csinálni. Hiába akarja az ember választáskor meggyőzni az embereket, hogy értsétek már meg, válasszunk polgármesternek egy tanult embert... Az ember akkor szégyelli magát, ha valahova el kell menni a polgármesternek, és akkor azt mondja, hogy ő a falunak a polgármestere. Hát milyen falu ez, aminek ilyen a polgármestere? Arra nem gondolnak, hogy a faluban öt emberrel van több olyan, mint ilyen, de az az öt ember elég ahhoz, hogy ő legyen a polgármester. Én ezért mondtam, hogy csak azt a törvényt hozzák be, hogy minimum az érettségihez kötik azt a polgármesterséget. Régen ez feltétel volt, hogy legalább érettségije legyen a polgármesternek. (INT SomogyTöbbségi)

A fentiekben azt tekintettük át, hogy a helyben érzékelt társadalmi viszonyok és folyamatok közepette miként szolgál a „cigány” a problémák megnevezésére és felcímkezésére. A következőkben azt fogjuk megvizsgálni, hogy miként hat a rend felborulásával összefüggő etnikai különbségtétel a magát domináns

helyzetben tudó emberek közösségi azonosságának megfogalmazására, a biztonságot jelentő közösségi értékrend helyreállítására.

A társadalmi rend helyreállítása a nacionalizmus helyi gyakorlataiban

A borsodi faluban készült fókuszcsoporthoz tartozó többségi résztvevői a magyarságtudat hiányáról beszéltek. Ennek egyik oka a többséghez tartozók közöm-bössége, valaki pedig arról panaszkodott, hogy megszólják, ha nemzeti ünnepen a házára kiteszi a zászlót. További oka, hogy a nemzeti ünnepeket a helyi cigányok tönkreteszik, így fordítva át a szót rövid úton a maguk magyarságáról a cigányok másságára, immár ismerősebb mederbe terelve a beszélgetést. Nemzeti ünnep azóta nincsen a faluban, mondták, mióta az iskolában a romák többségbe kerültek. Mert a cigány gyerekek nem tudnak viselkedni, ahogyan egy helyi tanítónő fogalmazott:

Én szégyellem magam, visszagondolok az október 6-i ünnepségünkre... de hát ott voltál? Szóval azt a műsort, amit évek óta a kollegáim nagyon nagy szeretettel állítanak össze, a gyerekeknek éveken át jutalom volt és dicsőség, hogy ők kiállhatnak oda, szerepelhetnek, részt vehetnek. Ma már nem tudunk gyereket válogatni, hogy ki legyen az a gyerek, aki ott részt vesz, és a magyar szabadságharc emlékéről, mondjuk, egy verset mond. Szóval a gyerekek megjelenése... gyakorlatilag se állni nem tudnak... a himnusz alatt, hogy mit műveltek? A tanítóknak hány kezünknek kellene lenni, hogy lefogjuk, az a viselkedés, nem tudom. Negyedik osztályos tananyag a himnusz, nem tudom megtanítani. A cigány himnusz sem akarja megtanulni. Azt se. (INTBorsod Többségi)

Ugyanaz a csoport sokkal inkább motiválttá vált a beszélgetésre, amikor ráta-lált a határon túli magyarok témájára. Az „igazi magyarokról” szóló diskurzus így fogalmazódik meg a borsodi faluban:

– Én az igazi magyaroknak azokat tartom, megmondom őszintén, akik az elnyomás, az üldözés alatt is vallották magukat magyarnak, nem az országban, illetve a Magyarországon élő magyarokat. (...)

– A másik az, hogy igaz magyarok, azok Székelyföldön vannak most jelenleg. Tehát aki itt az országban él, még hogy ha valamennyire próbálkozik is azzal, hogy a magyarságtudatát felébressze akár saját magának, akár a közvetlen környezetének,

nem tudja azt a tudatot feléleszteni magában, ami kinn van a székelyeknél. Ott a román elnyomás, először szovjet elnyomás, utána a románok vették át ott is a hatalmat, a magyarság üldözése, de bennük mindvégig megmaradt az, hogy ők magyarok, össze kell tartaniuk. Nem szabad azt megengedniük a románoknak, hogy őket szétrobbantsák. Hát ez itt megtörtént! (INTBorsod Többségi)

Erdélyi kirándulások, az erdélyi emberekkel való beszélgetések is betölthetik az „igazi magyarságról” való személyes meggyőződés, bizonyosság szerepét:

Én is rafinált módon, katona voltam, és jöttem haza a Cracovia-expresszsel, bementem egy fülkébe, ahol egy öreg néni volt meg egy fiatal, szemrevaló lányka, és akkor én úgy a magyar vitézi ruhámba, és akkor... de csak elkezdünk beszélgetni. Kiderült, hogy Kolozsvárról jönnek, a néni meg a lány, beszélgettünk, megkínáltak engem jó házi pálinkával, és akkor mondták, hogy rafinált módon is, de megőrizték a magyarságukat, olyan neveket adtak a gyerekeknek, hogy egyáltalán ne lehessen románosítani. (INTBorsod Többségi)

A somogyi faluban némiképpen máshogyan említik, majd tárgyalják a „magyarságot”. A csoportban két romániai, azon belül székelyföldi származású asszony a vándorlásaival és letelepedésével kapcsolatos sérelmekkel hozakodott elő, végül a befogadás hiányáról szóló panasz alakult át a magyarságról való beszéddé. Az el nem ismert nemzeti hovatartozás – mint az etnikai migráns narratívák tipikus toposza – és az elismerésért folyó küzdelem kapcsolódik össze azoknak a megnevezésével vagy sejtetésével – ott a románok, itt a cigányok –, akik erről tehetnek, és akik éppen ezért az „magyarság” ellenségeiként jelennek meg:

– Nekem nagyon nehéz, mert én városból kerültem, huszonkétezer lakos(...) Én ott olyan életszínvonalat éltem, vagyis éltünk a férjemmel, hogy ez nekünk... a sár. Tehát ahhoz képest, ott, ahol mi fenn voltunk a polcon, most lenn vagyunk a sárban. Tehát közösség, baráti kör, rokon, mindenki otthon van, egyedül M., akivel tartjuk a kapcsolatot. Hallom a faluban, hogy így a románok, úgy a románok, de én úgy érzem, hogy olyan magyar vagyok, mint ők. Tehát hiába, hogy én a román nyelvet is így beszélem, mint a magyart, de énnekem magyar a nevem, és a gyerekeim neve is magyar, de ez van, lenyeljük.

– De ezt nem magyar ember mondja, ebben egyezünk meg! Mert magyar ember sose mond ilyet a Romániából jött magyarokra, hogy románok. Ezt magyar ember sose mondja.

– *Mert el is ismerem, hogy így jegyeznék meg, hogy a románok. De végül is most már nem kell gondolkodni, bizony én csak úgy tudok beszélgetni, és úgy tudok mindent, mint a magyarok, csak egy kicsit olyan... na, nekem megrázó volt, ennyi az egész. (INT Somogy Többségi)*

A „személyes magyarságukra” vonatkozó kérdés először a fogalom etnikai jelentését hozza felszínre – hiába közelít az interjúvezető a politikai értelmezés felől –, éspedig a vegyesség tagadását és a nemzeti mivolt fundamentális voltát jelentő „magyar vagyok teljesen” típusú önidentifikálással. A következő beszélő szerint a magyarság mindenekelőtt a nyelvet jelenti, ezt kell birtokolni ahhoz, hogy otthon érezze magát az ember ebben az országban:

– *Milyen személyes jelentése van számunkra annak, hogy Magyarország? Van-e egyáltalán? Mi jut az embernek eszébe róla?*

– *Magyar vagyok teljesen, tősgyökeres magyar vagyok.*

– *És plusz a nyelv. Hiába mész te Kukutyinfalvába, vagy Németországba, vagy Amerikába, ha egyszerűen nem tudod a nyelvet, nem tudsz kommunikálni, akkor egyenlő vagy a földdel vagy a nullával. Tehát elsősorban a nyelvet kell, hogy tudjad. Ahhoz, hogy te jól érezd magad valahol, énszerintem ahhoz kell valakivel kommunikálj, kell beszélgetessél. (INT Somogy Többségi)*

A somogyi csoportinterjú résztvevői közül explicit módon csak az Erdélyből származó két asszony tesz hitet a patriotizmus, illetve a nemzethez való személyes érzelmi kötődés mellett. Ugyanakkor azt is megfogalmazzák, hogy az életterük nem szűkül le sem a falura, sem az országra, egy, a székelyföldi kisváros és a somogyi falu közötti transznacionális térben mozognak. A legerősebb nemzeti kötődés, vagy legalábbis a legerősebb késztetés arra, hogy ezt másokkal megossza, a migránstapasztalattal és a magyar kisebbségi szocializációval függ össze, mindkettőnek egyéni szinten megélt közösségi legitimációja kapcsolódik a nemzethez:

– *Mondjuk, nekem nagyon sokat jelent Magyarország. Azért is vagyok itt, mert hát ha nem jelentett volna ennyit, akkor nem lennék itt, hanem ott lennék, és... de attól eltekintve azért úgy-ahogy jól mozgok... Szentgyörgy – Kézdivásárhely – Budapest, s ez a körforgás, amiben korábban is jól mozgottunk, mert azért utaztunk elég gyakran. (INT Somogy Többségi)*

A beszélgetés másik hangadója, egy dunántúli városból származó, pillanatnyilag a kis falu boltját vezető asszony „öntudatos magyarságát” igazolandó, „ősmagyar díszeket” viselő, ugyanakkor külföldön élő fiára hivatkozik. A beszélgetésben résztvevő erdélyiek „megharcolt” magyarságával csak úgy tud lépést tartani, ha Wass Albert-olvasmányaira hivatkozik. Mint az itt következő idézet jól mutatja, a többségi, túlságosan „természetesnek” és ezért jellegtelennek tartott nemzeti identitásához képest a mintát azok szolgáltatják, akik megharcolnak a magyarságukért:

- *Hát azt a fiamtól kellene megkérdezni, ő rettenetes öntudatos magyar. Teljesen, mindenben. Tehát ő ilyen izékben jár, ősmagyar tatyókat... íjászkodik. Szóval ő nagyon, ő túlzottan is. Az, hogy külföldön él, most ugye őneki még jobban előjött, ő borzasztóan, ő nagyon fel van háborodva, mikor a magyarokról rosszat mondanak, vagy valamit. Úgyhogy ezt talán ő jobban meg tudná mondani, mert nekem ez olyan természetes, hogy magyar vagyok, nem is lennék másmilyen a világért se.*
- *Szerintem önmagáért beszél az, hogy itt vagyok, tehát maga a magyarság... ugye azt mondtam, hogy mi azért jöttünk, hogy megéljük a magyarságunkat. Na most ezt azoktól kell megkérdezni, akik eleve beleszülettek, nekik mit jelent a magyarságuk. Mert nem ugyanazt jelenti nekem a magyarság...*
- *Persze, mi sosem tudjuk annyira megélni, mint az, akinek... Á, elképzelni sem tudom.*
- *Mint az, aki az volt, és beleszületett.*
- *Úgy képzeljétek el, hogy a gyerekem azt a román–magyar zászlót, vagy mit, lehet, hogy azt nem érti meg annyira, de Wass Albertet olvassuk, azért bocsánat! Minden könyvét olvastam már, úgyhogy... (INT Somogy Többségi)*

Látnunk kell tehát, hogy a somogyi faluban élő asszonyok csoportjában a magyarság kérdésében az egymásra lícitáló hozzászólásokból álló diskurzus lesz a meghatározó, amivel szemben kritikus beszédmód nem alakul ki. A versenybe pedig három irányból lehet beszállni: ebből az első és legegységelműbb a kisebbségi származás és a kisebbségi helyzetben „megküzdött magyarság”, a második a családi kapcsolatok révén személyes közelségbe kerülő szélsőjobboldali nacionalista szubkultúra, a harmadik pedig az előbbitől nem túl távol álló nacionalista lektűr ismerete.

A példák egyértelműen azt mutatják, hogy a hétköznapi nemzetdiskurzus rasszizálódik. Ennek az állami intézmények teremthetnének ellensúlyt. Ezek azonban megszűntek, tehát az állam kivonult e falvakból. Mindeközben megteremtik egy másik diskurzus legitimitását is, a historizáló nacionalizmusét,

amely a pozitív referenciákat jelentős mértékben a kisebbségi nemzettársakra és az „elcsatolt területekre” való hivatkozással hozza létre. Ennek a történeti hagyományok útján történő felértékelésnek nagyon szemléletes példáját adja a szatmári faluban terepmunkánk ideje alatt szervezett jótékonyági bál, amelynek nyilvánvaló célja a helyi református templom felújításának a támogatása, rejtett célja azonban egy „magyar ünnep” megszervezése volt az „elcigányosodott” falunappal szemben. A 2008. augusztus 9-i „jótékonyági bál” a faluhoz valamilyen módon kötődő (egykori elszármazottak, korábban a településen dolgozó, lakó stb.) református „magyar” családok találkozásának a színhelye volt, amelyet a hét presbiter asszony kezdeményezett. Tekintve, hogy a cigányok a keresztség szerint reformátusok, lennie kellett egy diskurzusnak arról, hogy ők miért nem vehetnek részt az ünnepségen:

- *A cigányok minden héten tartanak nagy dáridót, még soha nem hívtak egy magyart se... semmi helyünk együtt.*
- *Nincs olyan hét, hogy ne dáridóznának. Viszik a nagy tálcán a szendvicseket, nem jelent még ott meg egy magyar se.*
- *Nincsen a cigánnyal semmi bajunk, na de: ha nem fizet egyházfenntartói járulékot, akkor milyen alapon vágnak oda? Vagy hogy képzelné el magát, hogy ő odatartozik miközénk, mi, akik járunk a református templomba, ők meg mennek a hívő gyülekezetbe? Tehát tapsoljanak maguknak, táncoljanak, de mi ezzel nem értünk egyet. Mi nem vagyunk megsértődve, hogy minket oda nem hívnak, mi onnan vagyunk kiközösítve... Mi nem közösítenénk ki őket, hogyha fizetnének. Berki Sanyit miért nem közösítjük ki, vagy Violát? Itt csak az a baj, hogy nem érzik magukat mihozánk, közénk valónak. (INT Szatmár Többségi)*

A két pozitív példaként említett, emiatt „beengedhetőnek” minősített cigány családdal kapcsolatban a kizárásnak a rejtettebb formáit érvényesítették, amelyek azonban a legrégebbi és legesszenciálisabb különbségtételt – tiszta/tisztaatlan, magasabb és alacsonyabb rendű munka – reprodukálják. Az ünnepség előkészítésében közreműködő, rendszeresen templomba járó két cigány család, illetve azok nőtagjai az összes többi helybéli családdal, illetve asszonnyal ellentétben nem vehettek részt a főzésben. Ellenben a templom két napig tartó takarítását ők végezték (a gondnok irányítása mellett és ukrainai napszámosok segítségével, utóbbiak viszont fizetést kaptak ezért a munkáért). A szervezésben való részvétel és az abban betöltött szerep megerősítette egyes családoknak a státusért folytatott harcban betöltött helyét. A rendezvény legfőbb társadalmi szerepe a számarányát, gazdasági erejét tekintve visszaszoruló református

gyülekezet szimbolikus dominanciájának helyreállítása volt. A vágyott és helyreállítani kívánt társadalmi rendet, illetve hierarchiát semmi sem érzékelteti jobban, mint az az 1936-ban készült képeslap, illetve annak a másolata, amit az ünnepi istentiszteletre érkezők kaptak ajándékba. Azon a falu templomának (a történeti Szatmár egykoron Szatmárnémeti utáni legnagyobb temploma) ma meglehetősen romos épülete egykori díszében áll és nagyszámú magyar gyülekezet veszi körül.

A „magyar ünneppé” váló gyülekezeti bál meghatározó szerepe az a falu életében, hogy helyreállítsa a rendet, amelynek fontos része a cigányok láthatatlansága. Azt az igényt, hogy valaki „megmutassa a cigányoknak, hogy hol a helyük”, a másik két faluban is osztják. A somogyi faluban a Magyar Gárdáról mondták, hogy képes volna „rendet tenni”. Borsodi interjúalanyaink nagyon erőteljes érzelmekkel, amelyben az undor, a düh és a félelem keveredik egymással, támasztották alá egyik beszélgetőtársuk vélekedését, ami két lehetséges irányt jelöl ki a cigányok által veszélyeztetett magyarok számára a faluban: a menekülést vagy a harcot. Aki a harc mellett foglal állást, az ennek okát az összeférhetetlen kultúrákban jelöli meg: „*Próbálunk harcolni, két külön kultúra.*” Az egymással harcban álló esszenciális különbségek képzete már korábban jelen volt a gondolkodásban, ez tette fogékonnyá a falu lakóinak jelentős részét a szélsőjobboldal politikai üzeneteire.

2010 tavaszán a Jobbik első nyilvános rendezvényének hírért a cigánytelepen rettegéssel fogadták, amiről egy közösségi portálon így tudósítottak: „(a szombat délután (...) baljós hír üti fel fejét, mely futó tűzként terjed a faluban. (...) 'Jön a Garda', hangzik mindenfelől, de lassan kibontakozik a valójában várható esemény: a Jobbik Magyarországért Párt február 12-én választási gyűlést szervez ...án a Kultúrházban. A község roma lakosai teljes pánikban és legtöbben azt kérdezik: 'Miért kell őket ide engedni?'”¹⁴ Az eseményt nem tiltották be, a Jobbik választási gyűlésére telt ház előtt került sor a falu művelődési házában. Az eseményen beszédet mondott Endrésik Zsolt putnoki földrajztanár, országgyűlési képviselőjelölt. Hogy nem került sor nagyobb konfliktusra, az nem kis részben az iskola és a kisegyház körül formálódó helyi roma elit békés szándékának és tekintélyének köszönhető.

A szélsőjobboldali mozgósításra általuk adott válasz az a demonstráció volt, amelynek formáját egy holokauszt-megemlékezéssel teremtették meg. Az eseményt a média – a szervezők törekvéseivel egybehangzóan – úgy értékelte, mint a legnagyobb antirasszista demonstrációt, amit abban az évben Magyar-

¹⁴ <http://www.dalit.hu/a-jobbik-es-a-szebbik/>

országon Budapesten kívül rendeztek. A borsodi faluban a konfliktus a választások évében volt a legélesebb, de időnként azóta is visszatér. Az esetek többségében az iskola kerül a célkeresztbe, amelynek létezése meghatározó helyi és több országos szereplő szerint is egy globális ellenség helyi megnyilvánulása. Endrésik képviselő erről egy parlamenti felszólalásában így fogalmazott: „*Hallott már ezelőtt valaki a Dzsaj Bhím Közösségről az SZDSZ-en kívül? Buddhista cigányokról, akik 'holokauszt-menetelnek' zsidó vezetőikkel?*”¹⁵ Az iskolát ezért folytonos kontrol alatt tartják, amit többnyire a szélsőjobboldali politika kezdeményez, de általában az állami adminisztráció intézményei hajtják végre.

A tanulmány második és harmadik fejezetében azokat a strukturális folyamatokat igyekeztünk leírni, amelyek közvetve vagy közvetlenül megsértik a magyar falu és a cigány gettó között a láthatatlanságra vonatkozó egyezményt, és amelyek egyben veszélyeztetik a cigányok és nem cigányok viszonyát alapvetően meghatározó hierarchikus rendet. Ez a feszültség ott a legnagyobb, ahol külső szereplők is megjelennek, az emancipálódó cigányok mellé állnak a nemzetközi szervezetek, a külföldi egyházak, egy internacionalista, emberjogi beszédmód. Ezt az állapotot a helyi többség fenyegetettségként éli meg, amire olyan diskurzusokkal, illetve olyan politikával válaszol, amelynek legfőbb szerepe, hogy a rendet szimbolikus értelemben helyreállítsa. Azt mutattuk be, hogy ezek a társadalmi folyamatok miként öltenek magukra rasszista jelleget, miként kerülnek a térvessztésről, az elbizonytalanodásról, a faluban előálló rendetlenségről szóló társadalmi beszéd fókuszába a cigányok, továbbá, hogy a rend és a társadalmi önérték helyreállítására vonatkozó törekvések fókuszába hogyan kerül „a magyarság”, és hogyan történik meg a sértett önérték helyreállítása a múltból táplálkozó nemzeti diskurzus révén.

¹⁵ „Az utóbbi időben Borsod megyében, főleg Ózd környékén, nagyfokú térhódításba kezdett az oktatási intézményekben az úgynevezett Ámbédkar Gimnázium, illetve működtetője, a Dzsaj Bhím nevű állítólagos buddhista egyház. Megjelenésüket és nyomulásukat döntően az teszi lehetővé, hogy a régió katasztrofális anyagi helyzete miatt az önkormányzatok nem képesek működtetni a tanintézményeket, és gyakorlatilag odaadják bárkinek, aki ezt névleg vállalja. Hallott már ezelőtt valaki a Dzsaj Bhím Közösségről az SZDSZ-en kívül? Buddhista cigányokról, akik 'holokauszt-menetelnek' zsidó vezetőikkel? Pláne Borsodban? Azt hirdetik magukról, hogy áldozatos munkával cigány gyermekeket nevelnek, juttatnak majd szakmához, sőt diplomához. A valóság viszont dióhéjban: maga az Ámbédkar csak nevében gimnázium, valójában semmi olyan, ami tanintézetre emlékeztetne. Amit oktatás címén végeznek, arra nincs más szó, mint az, hogy bohóctréfa.” <http://www.dalit.hu/a-jobbik-felszolalasa-a-parlamentben-buddhista-ciganyok-akik-holokauszt-menetelnek-zsido-vezetokkal-plane-borsodban/>

A cigányként való megjelöléshez való viszony az alárendeltek részéről

A következő fejezetben azt tekintjük át, hogyan érzékelik a társadalmi rend felbomlásának „cigányproblémaként” való azonosítását a cigánynak mondott emberek, milyen tapasztalatok társulnak a cigányként való megnevezéshez, és milyen lehetőségeik vannak arra, hogy közösségi, etnikai identitásukat függetleníteni tudják a többségi megbélyegző, lealacsonyító diskurzustól. Ezt követően fogjuk megvizsgálni azt, hogy a másság cigányként való megjelölése és a hozzá való „kisebbségi” viszonyulások milyen hozzáférest engednek a cigányként megjelölt vagy cigány/roma azonosságú emberek számára a magyarsággal való azonosuláshoz.

A fókuszcsoporthoz tartozó roma részvevőit arra kértük, hogy próbálják megfogalmazni, „milyen cigánynak lenni”. Tudjuk, hogy ez tendenciózus kérdés, amelyre a választ jelentős mértékben befolyásolja az, hogy egy, a többséghez tartozó kutató tette fel, vagyis nem egy belső, familiáris beszédet fogunk hallani a cigányságról, hanem azt, ami a többséggel, a nem romákkal való viszony hétköznapi tapasztalatára reagál. Az is nyilvánvaló számunkra, hogy ezeket a direkt kérdéseket jó elkerülni, ha az ember az identitásstratégiák finomságait akarja megérteni. A fókuszcsoporthoz tartozó interjúk módszere azonban ezt nem teszi lehetővé. Azt azonban igen, hogy a nyilvános beszédben amúgy is meglevő diskurzusok és ellendiskurzusok egy részét tetten érjük.

A somogyi faluban készült interjú dinamikáját az a vita határozta meg, amely arról szólt, hogy ahhoz a múltbeli állapothoz képest, amelyben reménytelenül szegény volt cigánynak lenni, történt-e változás az utóbbi évtizedekben. Akik az igen álláspontot képviselték, többnyire a saját maguk és családjuk életében megtapasztalt társadalmi felemelkedéssel érveltek. Ilyen volt a polgármester, aki több ízben felemlegette, hogy gyerekkorában még mezítláb járt, és a cigányt többnyire nem, vagy csak bizonyos munkák elvégzésére engedték be a faluba. Ezzel szemben ma ki tudnak állni az érdekeik mellett, van képviselőjük. A somogyi falu roma származású polgármestere az egyedüli a tizenegy interjúban részt vettek közül, aki arról beszélt, hogy a cigányságot büszkeséggel is lehet viselni. A büszkeség azonban, ahogyan a következő interjúrészletből is kiderül, nem kollektív adottságokra, értékekre, hanem az egyéni teljesítményként értelmezett társadalmi felemelkedésre vonatkozik.

I: Most romákról beszélgetünk, hogy mégis mi az, ami előnyünkre válik nekünk. Mit tudunk elérni. Büszkéek vagyunk arra, hogy romák vagyunk, tehát erre büszkéek

lehetünk, mert valami szintet elértünk. Ha nem értünk el volna, akkor mondhattuk volna, hogy na, hát utáljuk a roma népet, utálom saját magamat, hiszen nem tudunk megmozdulni, még mindig azon a szinten élünk, ahol éltünk. Hogy nem mondhatunk egy széket magunknak, vagy egy tálja volt nyolc családnak, abból ettünk, nem volt cipőnk... (...) De én azt mondom, hogy mégis jobb körülmények vannak, könnyebb most már a többségi társadalomba felzárkóznunk, hiszen adottak azok a lehetőségek, amik... A kormány azért csak-csak mellénk állt. De ugye megszületett a kisebbségi törvény, holott azért le van szabályozva, hogy hát ne mondjad azt, te mocskos roma... tehát azért... vagy nem vesznek föl, mert éppen roma vagy. Ezt nem lehetett hangoztatni előtte, mert előtte be se mehettél a kocsmába, be se mehettél ide, be se mehettél oda, mert kinéztek. Tehát ma éppen a médiából vettem ki, olvastam ki azt, hogy romát nem szolgáltak ki az egyik étteremben. Kérem szépen, 800.000 forintba megbüntették. Tehát azért mondom, ma már olyan szintre eljutottunk azért, hogy van képviseletünk, ahol érvényesíthetjük a jogainkat, vannak érdek-képviseleti szerveink...

Z: De nem érsz el vele semmit, Imre! (INT Somogy Kisebbségi1)

A beszélgetés során a polgármesterrel szemben mindvégig legerősebb ellenvéleményt képviselő fiatalember itt is a cigányok helyzetének rosszabbodása mellett érvel. Akik elveszítették a munkájukat és sorozatos diszkriminációnak vannak kitéve, azoknak nem lehet az emberi jogaikról beszélni, és még kevésbé arról, hogy javult volna a helyzetük, vagyis okuk lenne a büszkeségre:

Z: De hogyha most a viszonyokat nézzük, abban az időben, amikor a kommunista rendszerben nem jártunk iskolába, a családi pótlék ugyanúgy megvolt, csak annyi, hogy 18 napot meg kellett a szülőnek dolgozni érte, de volt munkahelye. Dolgozott apám, dolgozott anyám. De most a lehetőség nincs megadva. Akkor itt a faluban eljöttem végig, jött a Kocsis Laci bácsi, a körzeti rendőr, megkérdezte tőlem, hogy: gyerek, te mit keresel itthon? Hát szabadságon vagyok, Laci bácsi. Hogyhogy? Dolgozni kell. Nem azt mondom, hogy nagy összegeket kaptak a romák azért, amiért segédmunkát, vagy kubikus munkát, vagy bármilyen munkát elvégeztek, de nap, mint nap dolgoztak. Láttam az a gyerek, hogy az apja, meg az anyja elmegy dolgozni. Az anyja is kapott fizetést, az apja is kapott fizetést. A mai világban... most nekem, neked, vagy a másiknak, a harmadiknak van munkahelye, legalább egy főnek a családban, de van, ahol egyik szülő sem dolgozik, Imre. Csak a családi pótlékot kapják, meg kapják azt a gyest. Ők nincsenek ám előrébb semmivel! (INT Somogy Kisebbségi1)

A somogyi cigány férfiakkal készült interjú azt mutatta, hogy a kollektív önmeghatározás meghatározó eleme a munka. A munkáról való beszédet a többségi kutató jelenlétében az elismerésre való vágy nyilván nyomatékosítja. Ez egyfelől annak a jelzése, hogy elfogadják azt a normát, amely a munkát az emberek megítélésének, társadalmi helyének, rangjának alapjaként kezeli, másfelől azzal a többségi, cigányokról alkotott képpel szemben igyekeznek fellépni, amit a munkakerülés, a mások hátán élés fémjelez. A szatmári faluban az a jellemző, hogy a munkáról nemcsak múlt időben tudnak beszélni a cigányok, mert munkahelyeiket ugyan többségében elvesztették, de az utóbbi években jelentős részük mezőgazdasági magánvállalkozóként újra viszonylag jelentős bevételhez jut, és lényegében ugyanazt a munkát végzi, mint a faluban élő nem cigányok többsége:

Ezek előtt egy tíz évvel még visszamenőlegesen lehetett, a cigányság itt el vót nyomva. De a cigányság megmutatta aztat, hogy igen, fel tud a mélységből is állni. A szülők tanították a gyermeket, már általába' egy olyan 99 százalékgig mindegyiknek nyolc általánossal rendelkeznek.(...) Nekünk itt a rokonságba, cigányok közti rokonságba három olyan cigány gyereket tudok elmondani, akinek főiskolája van. És ezáltal kaptunk egy kis megbecsülést a lakosságtul, munkánk után megbecsülnek minket, és azt mondjuk, hogy ahol a szüleink megmaradtak, ők megalapozták nekünk, hogy maradjuk itt, most mik is azt tesszük, amit a szüleink, hogy mik is a gyerekeinknek, unokáinknak megalapozzuk. (INT Szatmár Kisebbségi)

A munka által történő elismerésre való igényt kívánják nyomatékosítani azoknak a teljesítményeknek a felsorolásával – tanultak, diplomások, dolgozó cigányok –, amelyekről azt gondolják, hogy a tisztelet és a megbecsültség alapja a többségi, „magyar” társadalomban. Más, különösen kelet-magyarországi cigány közösségekhez hasonlóan a közép- és idősebb nemzedék öntudatát az a gondolat határozza meg, hogy az államszocializmus idején munkájuk révén hozzájárultak a főváros és általában a modern Magyarország felépítéséhez:

– De egyre büszkéek vagyunk, hogy a régi, az 1970-es évektől, hatvanas évektől mai dátumig (...) a két kezével keresi meg most ez a fiatal generáció azt, amit a régiek megkerestek, ahogy mik fiatalon elmentek Budapestre. Régen vót, úgy nevezték egy vonatot, hogy fekete vonat, és valóban elmentünk és fiatalon nekiálltunk a munkának: a csákány, a lapát vót a kezünkbe. Én ezért vagyok büszke a népemre, a cigány népemre. Kitartók vagyunk. Kitartók vagyunk, és amit elhatározunk, megpróbáljuk megvalósítani.

– Budapestet nem a pestiek és a környékiek építették fel, hanem azok, akik ezen a fekete vonaton utaztak, a Szabolcs-Szatmár megyei munkások. Ezek építették fel és ezek tették olyanná Budapestet. Na most már olyankor könnyű, amikor már a kézi munkaerő nem kellett, mert gépesítettek, akkor mi történt? Voltak a leépítések, na olyankor nem kell a kubikos kéz, mert a gép odateszi. Csak azt elfelejtik, hogy a duplájáért teszi oda a gép, mai napig is duplájáért teszi, és én erre büszke vagyok, hogy igaz, hogy én Pesten nagyon keveset dógóztam, de nekem is a munkám benne van, hogy én is építő vótam Pesten. És mi erre vagyunk büszkék, hogy valóban, innen, amikor a fekete vonatot felment, semmilyen más ember, hogy a vonaton nem tartózkodott, hogy valaki egy másik ember vendégségbe ment vón... ez a vonat a dolgozóké vót, a fekete vonatot a munkásoké. Innen mentek Szabolcs-Szatmár-Beregből Budapestre, mi tettük olyanná amilyen lett. (INT Szatmár Kisebbségi1)

A csoport egyik tagja a „magyar cigány” identitás magyar elemét hangsúlyozta, és harciasan fogalmazta meg álláspontját a különbség túlhangsúlyozásával szemben. Ennek kezdetét a munka elvesztésével, pontosabban a cigányoknak a munkalehetőségektől való megfosztásával hozta összefüggésbe. A munka egyenlővé tesz – ez az álláspontja, és nosztalgiával gondol vissza arra az időre, amikor véleménye szerint közelebb voltak ennek megvalósításához:

Mi nem vagyunk cigányok. Legalábbis mi úgy érezzük. Mi nem tudunk cigányul. Mi azért vagyunk magyar cigányok (...). A cigány nép mindég ilyen volt. amikor megbecsülik a cigányt, az odaáll, ezt nem a cigány nép csinálta, ezt a nagy különbséget, hanem maga a törvény, a jogszabály, a határozat, meg azok a nagy telhetetlen emberek, akiknek kipattant a fejéből, hogy nekik több legyen. (...) De amikor elveszik tőlem, akkor ne mondják rám, hogy cigány. (INT Szatmár Kisebbségi1)

A különbségek minimalizálására irányuló szóbeli stratégiát mások is átveszik a csoportban. Nem akad ebben a körben olyan ember, aki a cigány/roma hagyományok és a bennük megtestesülő különbségek fenntartása, illetve az erre irányuló belső igények mellett érvelne. A somogyi és a szatmári interjúalanyaink idősebb nemzedékében konszenzus látszott egy asszimilációs stratégiáról, ugyanakkor arról is, hogy ennek valószerűsége az eltérő munkaerő-piaci esélyek miatt megszűnt.¹⁶

¹⁶ Erről a stratégiáról nagyon szépen ír Kovács Éva, bemutatva, hogy roma származású interjúalanyát miképpen tette a kutatói tekintet cigánnyá, és ő miként válaszol erre abban az élettörténetben, amit a kutató kérdésére magáról elmond. Utóbbiban magát sohasem nevezi cigánynak (hanem egy szegény asszonyként mutatja be magát), több alkalommal idézi azonban

Ettől eltérőnek mutatkoztak mindkét faluban a roma fiatalok identitásstratégiái. Legfontosabb közös élményük a hátrányos megkülönböztetés, amelyet a megjelölt bőrszín hoz működésbe a legkülönbözőbb helyzetekben:¹⁷

Ez viszont már sértő. Egy kalap alá vesznek mindannyiunkat, és akkor mindenki tart a cigánytól. Ezt gyűlölöm egyébként, hogy ha tartanak tőlem. Nagyon nem szeretem, hogyha tőlem félnek az emberek. És hogyha elmegyek valahova, én mondjuk azon nyerek, hogy rajtam nem látszik, hogy cigány vagyok. De amikor kiderül, akkor mindenki másképp néz rám. Nem mindenki, csak nagy része a társaságnak. Ezért jobb, ahogy Béci is mondta, ha inkább cigányokkal vagyunk. Mert ott biztos nincs így. (INT Szatmár Kisebbségi2)

A cigányként való megjelölésre két hétköznapi válaszstratégiát jelöl meg a beszélő: a rejtőzködést és a bezárkózást, a hasonló élményekkel rendelkezők otthonos társaságába való menekülést. Ezzel szemben a cigányként való megmutakozást – „cigánykodást” – a fiatalok maguk is a többségi normáktól eltérő, sőt azokkal szembehelyezkedő viselkedéssel azonosítják. Az idézett interjúban résztvevők között konszenzus látszik az utóbbi elutasításában, amiben erőteljesen érvényesül a többségi cigányképnek való megfelelési vágy:

B: Tudjanak viselkedni. Mert van egy pár cigány, aki nem tud viselkedni. Bemegyünk valahová, elkezdenek cigányul táncolni, énekelni, és az olyat én nem bírom. Én ezt nem bírom. Mondjuk, bemegyünk egy közösségbe, mondjuk, magyarok. De ők nem tudják a határt. Az a gáz benne, hogy nem tudják a határt. És ott a magyarok nagyon lenézik, hogyha elkezdenek énekelni, cigányul táncolni és én ezt nem bírom. Mert akkor engem is oda néznek, engem is általánosítanak, hogy én is olyan vagyok, mint ők, pedig nem. És én ezt nem szeretem.

azokat, akik őt élete meghatározó – többnyire drámai – pillanataiban cigánynak nevezték, ahogyan a szerző fogalmaz: „Mari tehát a reprezentáció és a társadalmi konfliktus terében lehet olykor cigány, ám a narratíva terében mégiscsak egy olyan asszony, aki azt az életstratégiát alakította ki magának, hogy ne cigányként tekintsenek rá.”

http://www.academia.edu/3251229/Kovacs_Eva_Mari_es_az_o_cigany_saga_-_avagy_a_narrativa_helye_es_ereje_az_etnicitas_kutatasaban._Tabula_9_1_2006_41-52

¹⁷ A testbe, bőrbe írt – éppen ezért kikerülhetetlen és megmászhatatlan – jelek leghatásosabb leírását Franz Fanon adta a *Fact of Blackness* című esszéjében, amely *Black Skin, White Mask* című, 1952-ben megjelent könyvében jelent meg. A hasonlóság az itt idézett roma interjúalanyaink és az önéletrajzi írásban idézett felismerés között nagyon erős. Hálás vagyok Melegh Attilának, aki megerősített ebben a felismerésben.

Zs1: Mi sem szeretjük annyira, hogyha például olyan helyen ahol full magyarok vannak, és akkor ott bemennek és elkezdenek cigánykodni, de ahol lehet, ott csinálja.

B: Ahol lehet, ahol nincsenek olyan magyarok, hogy pfuj... végül is egy cigány társaságban... Ott bármikor kiviszem a gitárt és táncolnak.

F.M.: Olyan jó szavakat mondtatok, hogy cigánykodni, mit jelent az?

Zs: Csúnyán tenni.

B: Elkezdenek cigányul énekelni, ránéznek az emberre, hogy hú, rohadjál meg, a rák egye ki a beledet, elkezdenek kötekedni... (INT Szatmár Kisebbségi2)

Míg a cigánykodni a többségieknek a cigányokról való elképzelését „megvalósító” performatív gyakorlat, egy másik cselekvési forma, amit a fiatalok a „nagyon cigánynak” neveznek, az identitás túlkommunikálásának, felmutatásának (a goffmani értelemben vett *showing off*) mindennapi aktusait jelöli. Legalább kétféleképpen lehet „nagyon cigánynak lenni”: vagy úgy, hogy valaki megvalósítja az alávetett szerepet, vagy úgy, hogy egy szubverzív gesztussal felülke-rekedik ezen. Utóbbinak leggyakoribb eszköze a zene, mivel a cigányosnak tartott zene segítségével tudnak a fiatalok pozitív élményt kapcsolni az identitásukhoz. De hasonlóképpen tud működni a sport is. Somogyi fiatal interjú-alanyaink arra a kérdésre, hogy az olimpián kinek szurkolnak, egybehangzóan azt választották: „a braziloknak”. Majd egyikük részletesen beszélt a brazil fociról, az azonosulás okát egyértelműen a feketeségben jelölve meg. A fiatal diskur-zusában tetten érhető új etnicitás nagy földrajzi és kulturális távolságokból köt össze hasonlóknak tekintett elemeket, amelyek között az analógia legfontosabb eleme a bőrszín:

Zs: Nagyon cigány? Ez külsőre is jellemző. A nagyon cigány az olyan, mint Mari. Nem tud megszólalni. Az a nagyon cigány, aki nem tud megszólalni semmilyen helyzetbe’, csak úgy hogy jóvan má’ te fijú... Például arra gondolok itt, hogy taná-rokkal szembe se tud normálisan viselkedni, meg semmilyen helyzetbe’. Mindig csak a diliséget csinálja, mindig ilyenkor jutnak eszünkbe emberek... Sőt, én ma-gamról is beszélek... Sokszor magamról is érzem, hogy én nagyon cigány vagyok és én élvezem. Én sokszor szeretek nagyon cigány lenni.

B: Valamikor én is, ha olyan helyzetbe’ vagyok. Kioldom magamból ilyenkor az összes mindent.

F.M.: Meséljete konkrét helyzeteket...

B: Például kosarazunk, benyomjuk a telefonon a cigány zenét, elkezdünk énekelni, táncolni, mulatni és akkor annyi...

Zs: Vagy például, amikor olyan helyen vagyunk, amikor vegyesen vannak cigányok, magyarok, és esetleg diszkó zene szól, tegyük fel egy Tiesto, és vagyunk egy páran, akik viccesebbek, dilisebbek, és akkor teszem fel Tiestóra megadjuk a cigány ritmust, és akkor elkezdünk cigányul táncolni. És ez tök jó. (INT Szatmár Kisebbségi2)

A cigányok/romák hétköznapi életében érvényesülő afroamerikai és koloniális analógiákat elemző Kovai Cili így ír erről a jelenségről: „A cigánytelepi házak szobáinak falán szintén fekete sztárok képei függenek, 50cent, Tupac Shakur dacos tekintete néz le ránk. A telepi fiatalok magukat 'gettósoknak' hívták, ami az ő szemükben egyet jelentett a vagánysággal. Úgy tűnik tehát, hogy az afroamerikai analógia több társadalmi szintén működik a cigánysággal kapcsolatban. (...) (A) fiatalok az analógia útján egyszerre keresnek kilépőt a cigányságból, és egyszerre teszik megélhetővé azt” (Kovai 2013: 42). Kovai és Horváth a cigánytelep rokonsági rendszerek által működtetett világát alkalmasnak látja arra, hogy a máshol stigmatizált cigányságot egy intim, zárt, otthonos és biztonságos módon élje meg. Mi az előzmények, a szülők által követett asszimilációs stratégia, a kultúraátadás folytonosságának megszakadása miatt sokkal erősebbnek látjuk az általunk vizsgált terepeken azt a szándékot, amely a cigány/roma kategória felértékeléséhez nem a helyi, „magától értetődő” cigányságot rehabilitálja, hanem új etnikus identitást konstruál, amely átpolitizált (politikai válasz a hétköznapi rasszizmusra), és a „szabadság színtereit” idéző nagyvárosi és transznacionális, erőteljesen mediatizált kulturális mintákat használja.

A cigányok szervezett formában történő társadalmi fellépésére mindhárom településen van példa. A somogyi faluban a kisebbségi önkormányzat gyűjtötte össze azokat a középkorú férfiakat, akik előbb csak különböző konkrét programok szervezése kapcsán kezdtek együttműködni, majd az önkormányzati testületi tagság révén formális vezető szerepbe is kerültek. A speciális – kisebbségi kultúrához, nyelvhez, közösséghez – kötődő célok ettől kezdve háttérbe szorultak. A szatmári faluban van ugyan kisebbségi önkormányzat, annak hatása azonban sokkal kisebb, mint a kizárólag romákból álló újprotestáns gyülekezeteké. A középkorúakból és idősekből álló csoportban a cigányság miatti szegyenkezéssel szemben a vallási közösségélmény, valamint az egyházban elsajátított nyelv – a megváltásban való azonosság, a keresztény testvériség – nyújt lehetőséget a méltóság megélésére:

(M)i nem szégyelljük azt, hogy cigányok vagyunk (...) Én hálát adok az Úrjézus Krisztusnak, hogy ő sem személyválogató. Nála nincs az, hogy cigány vagy magyar, vagy görög, vagy zsidó. Jézus mindenkit egyformán szeretett. És hiszem, meg szeret

a mai napig is bennünköt, hiszem, hogy ez a szeretet által, az ő szeretete által él bennünk, és mi is élünk benne. Na most az, hogy mi cigányok vagyunk, nálunk, a közösségbe, mert valóba' az egységbe' az erő, amikor isten drága lelke leárad közöttünk, mint a ma estén is dicsőség legyen neki érte, valóba Isten szeretete lakozik bennünk. És azt, hogy mi cigányok vagyunk, nem szégyelljük megvallani. Mint ahogy Jézus Krisztust se szégyelljük megvallani, mert meg kell, hogy valljuk. (INT Szatmár Kisebbségi)

A borsodi faluban a telepen élő cigányoknak az iskolaalapítók megérkezése előtt nem voltak intézményeik. A gettóban meghonosított vallási mozgalom két gyülekezeti csoportot hozott létre, amelyek attól kezdve közvetítő szerepet töltenek be a gettó társadalma és az iskolát működtető egyház között. Különböző, a vallási élethez csak részben kötődő tevékenységeket szerveznek a telepen élők számára, ugyanakkor láthatatlan módon politikai szerepre is szert tettek, a közös sérelmek megfogalmazását lehetővé tevő nyelvet és a bátorságot teremtették meg:

(A)z asszonygyülekezet volt a mag. Volt két asszonygyülekezet, egy szombati és egy vasárnapi, így hívtuk általában. Onnantól kezdve ide jártak az emberek, de az volt a baja az önkormányzatnak, hogy cigányok elkezdtek okosodni, tudták az, hogy né, milyen jogaik és milyen kötelességeik vannak. Mindig ezt vágják be, a Bánk Bánt, bármilyen üggyel megyünk hozzájuk, hogy igen, a jogaidat megtanultad, de a kötelességeidet nem. (INT Borsod Kisebbségi)

A falu nyilvánossága előtt való közös fellépésre az első példa a már említett holokauszt-megemlékezés volt 2010-ben. A cigányok fegyelmezett tömegben vonultak végig a falu főutcáján, és gyertyák gyújtottak a deportáltak emléktáblájánál. A megemlékezésen részt vett egy budapesti zsidó hitközség vezetője, akinek felmenői helyi kapcsolatokkal rendelkeztek. Az esemény sok szempontból sértette a többségi lakók faluképét, még akkor is, ha vezetői szinten képviselték magukat. Hogy miért éppen a holokauszt-megemlékezést választották a cigánytelepen élők a cigányellenesség új formái ellen való tiltakozás keretében, arra a következőképpen válaszolt az esemény egyik főszervezője, egy felsőfokú végzettséggel rendelkező fiatalember:

B: Az van, hogy én fölvettem azt, hogy holokauszt-émléknapp van. Megkérdeztem, van-e hozzá kedvük? Ha nem lett volna kedvük, akkor nem csináltuk volna meg, és hát így gyorsan átvettük, hogy mi is a holokauszt, persze, hát mindenki nagyjából

tudta, mi az. ... Megvetettük a méceszt, hogy gyújtunk, elénekeljük a Auschwitz-dalt, mert az asszonykórusnak van egy holokausztos, cigány hallgatója, azt elénekeltek az emlékműnél. Tényleg az volt nagyon jó benne, hogy a három civil szervezet nagyon jól össze tudott velünk fogni, és ha ilyen jó lenne, bármibe fogunk, én azt gondolom, az mindenkinek jó lenne. (INT Borsod Kisebbségi)

A borsodi faluban tartott holokauszt-megemlékezés az Élet Menetéhez hasonló felvonulás volt. Ez jól mutatja, hogy a borsodi faluban folytatott kisebbségi emancipációs küzdelem aktorai és még inkább a kulturális eszköztára nem helyiek, hanem jelentős mértékben transznacionálisak. Éppen ezért még idegenebb maradt a helyi közegtől, illetve még erősebb ellenszenvet váltott ki a helyi elitből, akik ezáltal azt érezték, hogy nemcsak a helyi cigánysággal kell megküzdeniük, hanem egy nemzetközi összefogással, amely a kisebbségeket saját eszközévé teszi.

A holokauszt-megemlékezés minden bizonnyal nem jött volna létre, ha néhány héttel korábban a szélsőjobboldal szervezett formában nem jelenik meg a faluban. A 2010-es fellépésüket azonban már megelőzték olyan események, amelyek egy visszafojtott félelmi állapotot hoztak létre. A félelem különösen erős volt azokban a hónapokban, amikor a média a „cigánygyilkosságok” hírértől volt hangos. Egy fekete autót itt is láttak a cigánytelep közelében, a belőle kiszálló férfiak ablakokat törtek be. Egy héten át minden este visszatértek. A polgárőrség nem tudta elfogni őket, és a rendőrség nem volt segítségükre. A történetről nem tudjuk meg, hogy mennyire igaz, hiszen nyomtalanul tűnnek el a feltételezett rosszakarók. De nem is ez fontos. A fontos az a kollektív félelem, ami a történet valóságosságát tartja fenn. A félelmet fokozta később a „cigánybűnözéssel” legitimált falusi polgárőrség felállítása (miközben roma emberek is indokoltnak tartják megfegyvelmezni a fiataloknak egy deviáns viselkedésű személyekből álló csoportját), és az apró szabálysértések miatti, rendszeres hatósági büntetések. Azzal, hogy azt tapasztalják, a rendőrség nem védi meg őket, sőt ellenük fordult, az államba vetett bizalom végleg megingott. Ezt a folyamatot illusztrálja a következő interjúrészlet:

A: Szörnyű! Ez nagyon szörnyű volt, és nem balesetek voltak, hanem kitervelt gyilkosságok voltak, lelőttek nem tudom hány romát, és én is mondtam a Lindának, hogy a ház előtt álljon meg a kocsival, mert féltem. Annyira elszabadult itt.

L: Leállítanak rendőrök, és látom rajtuk, hogy ilyen két méteres kigyúrt, szőke, mindegy, nem akarok a külsőre ítélni, de látszik, hogy kemény.

Gy: Nem érted vannak! (...)

B: Csak a hírre visszatérve, szerintem ez az egész Gárda-ügy megerősítette és fel-szabadította azokban az emberekben is az ellenérzéseket, akikben csak egy ici-pici volt. Úgy érzik, hogy most szabadjára engedhetik, hangot adhatnak neki büntetlenül, mert lásd, a rendőrség nagy része is velük van. (INT Borsod Kisebbségi)

A mai harmincasok is úgy emlékeznek még, hogy korábban sokkal jobb volt a viszony a romák és a nem romák között a faluban. Az idősebbek ezt még inkább megerősítik. A borsodi roma csoport hangadója, egy egyetemre járó fiatal férfi arról beszélt, hogy legjobb iskolai barátját veszítette el azáltal, hogy az jobbikos lett. Az újabb nemzedék tagjainak azonban már lehetőségük sem nyílik arra, hogy a falusi többség gyerekeivel találkozzanak. Az iskolában, ami az interakciók egyetlen helyszíne volt, előbb csak szegregált cigány osztályok jöttek létre, majd lényegében az iskola vált szegregátummá azért, mert a szülők már a legminimálisabb anyagi lehetőségek birtokában is a közeli városba viszik a gyerekeiket:

B: Nem én változtam, ő utálja a cigányokat a mai világba, azért, mert tartozok valahova. Az a baj, hogy nagyon sok fiatal van ezekben a szervezetekben, nem is idősebbek, hanem inkább fiatalok vannak benne. Az a baj, hogy a mai fiataloknak nincsen elfoglaltsága, azt, hogy 95-ben bevezették a cigány osztályokat, külön, mert rájött az általános iskola, hogy így több pénzt tud levinni az államtól, hogyha kiscsoportos osztályokat hoz létre a cigányokból, és innentől kezdve nem volt kapcsolat az osztályok között. Még én voltam az utolsó osztály, amikor egybe voltak a cigányok és nem cigányok. Mi átváltunk a másik osztályba, mert ott voltak a rokonok, ott voltak a haverok, így ezáltal a rokon, meg a haver haverével is tudtam kapcsolatot építeni. Probléma nem volt! Most, hogy külön lettek a cigányok, többsége, jó, volt egy-két gyermek, aki a nem cigány osztályba volt, most is van még olyan, de az lett, hogy nincs kapcsolat két osztály között, emiatt nem alakul ki egy természetes viszony. Ha nincs viszony, akkor... (INT Borsod Kisebbségi)

A cigánytelepi iskolát működtető, a kisebbségi önkormányzatot vezető fiatal-ember panaszai ezek, aki az első volt azok közül, akik egyházi támogatásnak köszönhetően kiemelkedtek a gettó és a cigányiskolává vált falusi iskola reménytelenségéből. Az őt követő nemzedékhez tartozik az a felsőfokú tanulmányait végző fiatalember, aki az interneten választott valamikori tanárának, a körzet jobbikos parlamenti képviselőjének, aki egy, korábban már itt is idézett parlamenti felszólalásában a borsodi faluban iskolát fenntartó egyház tevékenységéről és a vele kapcsolatban álló helyi emberekről lealacsonyítóan beszélt:

Szeptemberben volt tanárom, Endrésik Zsolt, aki azóta jobbikos országgyűlési képviselő, a magyar parlamentben beszédet mondott arról a közösségről, amelyhez tartozom. (...) Beszéde szerint én sem létezem. Én, mint volt diákja, nem vagyok elég bizonyíték arra, hogy létezőnk? Vagy vak, vagy talán Ön is már csak a NAGYOK szemével látja a világot? (...) Nem értem, hogy miért támad minket, hisz mi csak olyan gondokat próbálunk helyre tenni, amit Ön mint parlamenti képviselő nem tud, vagy nem akar megoldani. Miért olyan nehéz elfogadnia egy pedagógusnak, hogy én mint cigány ember felelősséget vállalok a sorsomért és társaimért? Miért kell hátráltatni abban, amire Ön is tanított, a hazafiasságban, az összetartásban? Miért kérdőjelezi meg a hitemet? Miért állítja azt, hogy bohóctréfa vagyunk? (...) Mi senkit nem kérünk arra, hogy adják nekünk iskoláikat, mindenhol a helyiek kerestek meg minket, hogy nyújtsunk segítő kezét. (...) Miért vagyunk kártékonyak? Azért, mert az állam pénzén – igen a magyar állam pénzén – tanítunk meg 20-30 éves embereket olvasni és írni, amit a magyar állam évtizedek óta nem tudott megtenni.¹⁸

A fentiekben arra mutattunk rá, hogy a cigány/roma emberek önképére milyen nagy mértékben nehezedik rá az a többségi diskurzus, amely a cigányt mint a társadalmi problémákkal összefüggő másikat teremti meg. Továbbá, hogy milyen mértékben akarnak ennek megfelelni, és ehhez képest milyen csekély esélyük marad egy, a hegemon diskurzustól független, tehát nem alárendelt cigány identitás megteremtésére és megélésére. Más kutatásoktól némiképpen eltérően a fókuszcsoporthoz tartozókkal a különbségtétel többségi és kisebbségi formáival egyaránt szembe helyezkedő, közös szociális identitás jelentőségét is megtapasztaltuk, amely a munka, a munkához való hozzáférés fontosságát hangsúlyozza. A munka az azonosság társadalmi gyakorlatokban gyökerező forrása. Kérdés, hogy ez a közös tapasztalat összekapcsolódik-e a politikai vagy az osztályalapú közösség képzetével.

A következőkben ezt a kérdést fogjuk megválaszolni, azzal a másik problémával összefüggésben, hogy a másként való megjelölés és a strukturális alapon álló társadalmi távolság milyen lehetőségeket enged arra, hogy a cigányként megjelöltek magukat egy tágabb, jelöletlen közösség tagjaként – elsősorban magyarként – is el tudják gondolni. Milyen lehetőségek vannak a kétféle, cigány és magyar (etnikai és nemzeti) identitás összekapcsolására? Miként valósul meg az államhoz való lojalitás és a nemzeti kultúrához való kötődés kialakulása,

¹⁸ <http://www.community.eu/2011/11/07/level-endresik-zsolt-parlament-kepviselonek/>

és mi lesz ezekkel, ha a strukturális viszonyok a fentebb már bemutatott módon átalakulnak?

„Elvették a magyarságunkat”

Roma beszélgetőtársainknak minden interjúban feltettük a kérdést, hogy mit jelent számukra az, hogy magyarok, hogy Magyarországon élnek, magyar az első nyelvük (és néhány kétnyelvű beás cigány interjúalanyt leszámítva az anyanyelvük is)? A legáltalánosabb reakció a meglepődés volt, ugyanis szokatlan számukra, hogy magyarokként gondoljanak magukra. Némi további ösztönzésre a legáltalánosabbnak az országgal való azonosulás bizonyult. De míg az idősebb, illetve a középnemzedék tagjainál inkább pozitív érzelmekkel társult, a fiatalok többségénél negatívval. Abban azonban mind egyetértettek, hogy a „magyaroknak” többet jelenthet az ország, mint az itt élő cigányoknak.

Hogy magyarokként tekintsenek rájuk, azt leginkább külföldön tudnák elképzelni, ilyen tapasztalataik azonban interjúalanyainknak nincsenek. Bel-földön a többség számára a különbségek hangsúlyozása sokkal fontosabb, olyannyira, hogy az azonosságnak elveszett az értelme, illetve a tartalma. Ennek oka elsősorban a helyi konfliktusokban, illetve abban az egyenlőtlen viszonyban rejlik, amely a cigányokat és a magyarokat távol tartja egymástól. De ugyancsak hozzájárultak a kisebbségi intézmények is, amelyek a rejtőzködés korábbi domináns stratégiáját felcserélték a különbségtétel kisebbségi módozataival:

Hát megmondom az őszinteséget, mi úgy, mint romák, vagy cigányok... Nem azt mondom, hogy nem vagyunk arra büszkék, hogy magyarok vagyunk. Dehogyanisnem! Hogyha úgy adná a Jóisten, hogy az ember olyan anyagi helyzetben volna, hogy elkerüljön a világ másik pontjára, ott is büszkén be merném vallani, hogy én magyar állampolgár vagyok. Vagy Magyarországról jött cigány vagyok. De hogy mondjam? Olyan nagyon nagy hangsúlyt szerintem nem fektetnek... a romák nem fektetnek arra, hogy nagyon kihangsúlyozzák azt, hogy na, én mit tudom én, magyar vagyok, mert az országon belül kialakult ez a... Szerintem azóta alakult ki legjobban, mióta elkezdték politikailag ezt feszegetni, hogy Kisebbségi Önkormányzatok, és akkor megalakult a Cigány Kisebbségi Önkormányzatok, román. És akkor ennek a politikai helyzetnek szerintem az lett a következménye, hogy évről-évre nagyobb mértékben kialakult az, hogy a cigány meg a magyar konfliktus újra. (INT Somogy Kisebbségi1)

A különbség legfőbb oka szerintük a többségi diszkrimináció, ami kiváltképpen a munkaerőpiacon nyilvánul meg. Mint az interjú alábbi részlete jól szemlélteti, azonban nemcsak a gazdasági érdekekben gyökerező társadalmi különbségtételről van szó, hanem annál mélyebb és sokkal több területre kiterjedő megkülönböztetésről, amelyek a látható, fenotipikus jegyekbe vannak kódolva. A magyar fehérbőrű, a cigány fekete. Dacára a valóságban létező sokféle árnyalatnak, a fehér-fekete analógia biológiai alapokra helyezi a különbséget, amely a kultúránál is merevebb, lényegében megváltoztathatatlan és áthidalhatatlan. Ha a társadalmi struktúra és a domináns pozícióban lévők a hierarchikus viszonyt védik, vagy, mint a mi esetünkben, azt kívánják erősíteni, akkor szükségük van a legfundamentálisabb különbségeket megtenni:

Sokan köszönhetik – kis százalékuk – maguknak, de a romák köszönhetik annak, hogy elmegy egy mit tudom én, egy szakmunkás iskolát végzett roma felvételizni. Sokkal nagyobb szakmai tapasztalattal, őnála egy... csak úgy mondom: fehérbőrű, nem azt mondom, hogy magyar. Ugye, mert mi azt mondjuk, cigányok, hogy magyar vagy, mi meg cigányok vagyunk. Elmegy oda, és akkor azt mondják, hogy vegyük föl azt, azt a fehérbőrű magyart vegyük föl, nem baj, hogyha nem tud annyit, mint az a cigánygyerek, de az nem fog lógni. (INT SomogyKisebbségi1)

Pedig az interjúk egy része azt mutatja, hogy a romák egy csoportja, és különösen az idősebb nemzedék tagjai tudnak és akarnak magukra magyarként gondolni. De ők is úgy emlékeznek, hogy valamikor sokkal erősebben, őszintébben vállalhatták ezt. Az utóbbi időben egyre inkább megfosztják őket annak a lehetőségétől, hogy a nyilvánosságban a nemzethez való tartozásukat kifejezzék, ahhoz hasonló módon, ahogyan a társadalom etnikai szempontból többségi tagjai azt megteszik. Először a Fidesz állandó kokárdaviselési kampánya, majd a szélsőjobboldal gyűlöletkampánya fosztotta meg őket attól a lehetőségtől, hogy maguk is fel tudják tenni a kokárdát. Az érvelés folytatása azt mutatja, hogy a beszélő mégsem tett le végérvényesen arról, hogy magyarként elismerjék. Azt állítja, hogy a magyar kultúrát legalább annyira őrzi a cigányok (például a cigányzenével), mint a magyarok. Az érvelést egy személyes történet teszi hitelesebbé, amelyben a beszélő azt idézi fel, hogy konkrét élethelyzetben, idegen helyen magát magyarként azonosította:¹⁹

¹⁹ Hasonlóképpen működik a többségi reprezentációknak való alávetettség az afroeurópaiak, illetve az afroamerikaiak esetében Franz Fanon szerint (*black skin, white mask*), és a zsidók esetében Sartre szerint (Sartre 1995). Ugyanerről Kovács András is beszél több helyütt a *Másik szeme* című könyvében (Kovács 2008).

B: Én büszke voltam arra, hogy magyar lehettem, most már nem vagyok büszke. Két dolog miatt. Nem vágytam rá, kirakhattam a kokárdát, mert az büszkeség. Köszönjük a Fidesznek, hogy kisajátította, onnantól kezdve szégyellem a kokárdát. Mert felveszem a kokárdát, akkor azt jelenti, hogy fideszes vagyok! Ha régi Magyarországot hordok, akkor néznek megint, van ismerősöm, aki mindég régi Magyarországot hordott. Ez régen nem jelentette azt, mint most. Kisajátította a Jobbik, még beraktak egy piros-fehér sávot és jobbikos lett. Vannak olyan ismerőseim, akik már elő sem merik szedni, hogy nehogyan használja, mert meglátja őt egy nem cigány, egy nem jobbikos, és tudja rólad, hogy te nem vagy jobbikos, szét fognak verni. A másik dolog meg az, hogy én mindig is büszke voltam arra, hogy magyar vagyok, mert ha kell, menjek gyroszoshoz, mert selypíték, nem beszélék éppen rendesen, és megkérdezte tőlem, hogy te milyen országból jöttél? Rácsodálkoztak, Budapesten a gyroszosoknál, hogy magyar vagyok. Illetve, hogy elgondolkozom rajta, hogy ha ezt egy jobbikos hallotta volna, kiröhögött volna. A másik meg, azt gondolom, hogy mi százszor magyarabbak vagyunk, mint az a jobbikos, aki magyarnak vallja magát! Azért két dolog miatt. Egyébként a cigányságról, mert azért mi őrizzük a magyar cigány meg az oláh cigány, meg mindenféle cigány kultúrát Magyarországon, mert itt teremtődött meg. (...) Magyarnak lenni jó lenne, ha nem azt jelentené a magyarság, amit most jelent, hogy magyar az, aki törzsgyökeres, őshonos, akiben semmilyen más etnikai vér nem folyik. És hát kérdezem én, hogy Magyarországon, ami történelem volt, hogy betelepítettek jobbról-balról, mindenféle nemzetiségű embereket. Van itt tiszta vérbeli magyar? Fajtisztá? (INT KisebbségiSomogy2)

Ugyanabban az interjúban egy másik résztvevő az azonosságot hangsúlyozza, egyfelől nemzeti alapon, ami az azonos iskolai műveltségben gyökerezik, másfelől a mindenkit átfogó humánium, az egyetemes emberi értékek alapján, amelyek a cigány magyarokra éppúgy érvényesek, mint a nem-cigány magyarokra. Ez volna a norma – de nem a valóság. A kettő ellentmondásos viszonyáról szólnak azok a roma értelmiségiek is, akiket jobban foglalkoztat a magyarsághoz való viszony, illetve saját magyarságuk kérdése. A társadalmi konfliktusok okainak cigányként való felcímkézése, vagyis a számos összetevőnek egyetlen egyre – az etnikai ellentétre – való redukálása, és az áldozatok magyarként való azonosítása olyan „faji pszichózist” hoz létre Horváth Aladár szerint, ami a „cigány oldalra száműzötteket megfosztja annak a lehetőségétől, hogy magukat magyarnak gondolhassák. Sok településen, ha elharapóznak a lopások, a rendőrök egyszerűen kimennek, és hülyére verik a cigánytelepet. Amikor a rendőr már a jegyzőkönyvben nagy M-mel emlegeti a magyarságot, és a cigányokkal akarja

összeugrasztani őket, az totális faji pszichózt jelent. Rég meg vagyunk fosztva attól, hogy mi magunkat magyaroknak gondolhassuk, elvették a magyarságunkat. Az 'átkosban' úgy nőttünk fel, hogy idomulnunk kell az országhoz, cserébe egyenlők leszünk a gádszókcal. Elhitték a cigányok, hogy ők is egyenlők lehetnek. Ma a cigány emberek, lecsúsztók többsége úgy gondolja: ő egy tizedrangú állampolgár.”²⁰

A kettős kötődésnek, amely, mint már többen hangsúlyozták, a magyarországi kisebbségek helyzetére általában jellemző, van egy sajátossága a cigányságra vonatkozóan, és pedig, hogy a magyarsággal való azonosulás egyben azzal a negatív képpel való azonosulást is jelenti, amely a róluk való többségi percepciót jellemzi. Erről Horváth Aladár így ír: „és a környezetünkben élő többségi nemzeteknek a meghatározása szerint is rendelkezünk önazonossággal, amilyenek minket látnak, ahogyan minket megkülönböztetnek közösségként másoktól.(...) Ráadásul kettős identitásunknak ez a második – külső – része azt is jelenti, hogy azonosnak véljük önmagunkat olyan nemzetekkel, amelyek egyáltalán nem hiszik, hogy mi ők is vagyunk. Mi pedig az ő szemükkel is nézzük magunkat. Problémát az jelenthet, hogy a kettős identitásunk külső eleme igen sok, minket terhelő negatív előítéletet is tartalmaz. Vagyis azonosulunk a környező nemzetek ránk vonatkozó, közösségeinket összemósó negatív ítéletével kétféleképpen: azonosulunk velük, és akkor egyéni és közösségi énképünk is önváddal lesz terhes. Vagy lázadunk ez ellen magunkban: akkor pedig identitásunk ezen külső részével állunk örökös harcban.”²¹

Összegzés

A tanulmányban három magyarországi faluban végzett etnográfiai és fókuszcsoportos vizsgálatra támaszkodva azt a megállapítást tettük, hogy a hétköznapi nacionalizmust egy olyan, a másság kijelölésére szolgáló diskurzus teremti meg, amely a társadalmi hierarchiára és elkülönülésre, a cigányok láthatatlanságára és a közmegegyezéssel hallgatásra épülő korábbi rend felbomlása hozott létre. Ezt a falvak többségi lakóinak lecsúsztása vagy egy olyan gazdasági stratégiában való megkapaszkodása vonja maga után, amelyet szimbolikusan a „cigányos jelennel” szemben miszticizált, „cigánytalan” múlt képével legitimálnak. A rendet a másik oldalról leginkább azok a romák, cigánynak tekintett emberek vonják kétségbe, akik egyéni mobilitásukkal a hierarchiát, míg közösségi cse-

²⁰ http://magyarnarancs.hu/belpol/elvettek_a_magyarsagunkat_-_horvath_aladar_polgarjogi_vezeto_a_roma-magyar_konfliktusokrol-72666

²¹ <http://www.community.eu/2011/09/29/magyar-nemzet-roma-nemzet/>

lekvésükkel és látványos fellépésükkel a láthatatlanságra vonatkozó szabályt sértik meg.

A három településen végzett kutatásunk azt mutatja, hogy a legkülönbözőbb társadalmi problémák, veszteségek és konfliktusok megnevezése megtörténhet egy olyan redukcionista diskurzussal, amelyiknek a középpontjában a cigányok és a velük kötött egyezség, az interetnikus viszonyokat meghatározó hierarchikus rend felbomlása áll. A mindhárom helyen készített interjúkban azonnal felszínre törő, mert a hétköznapi beszédben is lépten-nyomon hallható „cigányozás” mögött tehát látnunk kell nemcsak a cigányok újfajta viselkedésével való elégedetlenséget, hanem a megváltozott társadalmi renddel, a munkahelyek elvesztésével, a megélhetés bizonytalanságával összefüggő veszteségekkel szembeni „többségi” lázadást is.

Douglas Holmes az Európai Unió más periférikus falvaiban a szélsőjobboldali retorika sikerét azzal magyarázza, hogy az a társadalmi problémákat egy új „integrista” beszédmóddal tudta keretezni, artikulálni, ami a globalizációból, integrációból kiábrándult parasztok számára vonzóvá vált (Holmes 2000). Az állítás csak részben és jelentős korrekciókkal érvényesíthető Magyarországon. Kutatásunk egyik legfontosabb tanulsága, hogy a közösség vagy azonosság nem tud megvalósulni sem diszkurzív értelemben, sem a társadalmi cselekvés vonatkozásában. A három faluban alig vagy egyáltalán nincsenek olyan formális vagy informális intézményi keretek, illetve olyan események, amelyek a közösségi összetartozást és a közösségi értékeket megtapasztalhatóvá tennék. Megszűntek az állami intézmények is, amelyek a nemzeti ünnepek helyi szervezőiként hosszú ideig egy transzetnikus, politikai és területi közösség képzetét jelenítették meg. Vagy amennyiben nem, ilyen például a borsodi faluban működő iskola, nem közösségi, hanem fegyelmező intézménynek gondolják el magukat, amit többségi tanárok működtetnek olyan kisebbségi diákok számára, akikkel semmiféle közösséget nem vállalnak. Ugyanebben a faluban egy szélsőjobboldali elkötelezettségű fiatalember arról beszélt, hogy a fiataloknak semmiféle lehetőségük nincsen arra, hogy közösségi tevékenységet folytassanak.

A társadalmi lecsúszás élménye, a közösségteremtő intézmények hiánya az a társadalmi valóság, amely az interjúkban tapasztalt helyi és személyes nemzetdiskurzusok hiánya mögött meghúzódik. A magyarságról nincsen hétköznapi beszéd, de még ünnepi is alig. Ennek ellenére érezni lehet, hogy a magyarság a helyi közgondolkodásban nem a jelöletlen és a heterogén többség. A cigányságra vonatkozó nagyon erős, mindent átfogó és újrakeretező beszédbe – jelöletlenül – van belekódolva, jelentéseit ez a diskurzus és az ebben megfo-

galmazott cigány – magyar reláció határozza meg. Amit Hall a rasszal megjelölt alárendelt és a jelöletlen fölérrendelt, vagy amit Said a gyarmatosított Kelet és a gyarmatosító Nyugat viszonyára vonatkozóan mond a szimmetrikus ellenfogalmak által meghatározott diszkurzív rezsimről, az hasonlóképpen működik a cigány – magyar relációban is. A cigány olykor kulturális, máskor morális, de egyre gyakrabban faji kategóriákkal jelölt alárendelt, aminek a magyar a jelöletlen fogalmi ellentétpárja. Tehát a magyar fölérrendelt, vagyis hatalmi pozícióban van, sőt, egy hegemon hatalmi pozícióban. Másfelől a nyelvi kategorizáció logikájában gyökerező „természetes” felosztás azonos episztemológiai státusú cigány és magyar kategóriákat hoz létre, még akkor is, ha az egyik nem jelölt, vagyis nem beszélnek róla. Tehát ha az egyiket faji alapon határozzuk meg, akkor az a másiknak is faji alapon való meghatározását vonja maga után.

És ezzel el is jutottunk az általunk végzett vizsgálat legfontosabb tanulságának megfogalmazásáig: a gyengülő pozícióit megtapasztaló társadalom félelme és a társadalmi problémáknak a „cigánykérdéssel” való keretezése azt eredményezi, hogy a közösségi önmeghatározás a kizárás nyelvét, a lehető legfundamentálisabb, legesszenciálisabb különbségeket keresi. Vagyis a magyarság jelentése vegyes lakosságú településeken a helyi társadalom strukturális ellentmondásaiból táplálkozó rasszizmus logikájával töltődik fel.²² A rasszizmust univerzális értelemben olyan strukturális viszonyok következményének tekintik, mint a szűkös javakért zajló konfliktus, a megkülönböztetés intézményi és hétköznapi formái, a munkaerő-piaci szegregáció, a hatalomhoz és a presztízhöz való egyenlőtlen hozzáférés, a csoportközi interakciók korlátozottsága (Rex 1970). Arról, hogy a gazdasági és társadalmi válságjelenségek hatására, amelyek ráadásul a különböző csoportok közötti erőviszonyokat is érintik, felerősödik a rasszizmust, már sokat tudunk külföldi példákból. Legutóbb Verena Stolcke a rasszizmusnak egy új formáját – a kulturális rasszizmust – azonosította a recesszióból és a gazdasági alkalmazkodásból adódó társadalmi problémákra (a munkanélküliségre, a lakáshiányra, a növekvő bűnözésre, a szociális szolgáltatások romlására) adott válaszként (Stolcke 1997). A mi állításunk csupán az, hogy a nyugat-európai példákhoz hasonlóan a kelet-európai esetek is azt igazolják, hogy a jóléti sovinizmus a kulcsa a veszélyeztetett nemzet és a veszélyes kisebbségek retorikájának, és egy olyan világkép helyreállításának, amelyben a korábbi hierarchia szellemében minden, illetve mindenki a helyére kerül.

²² Ezért lesznek ezek a falvak olyan fontosak egyrészt a szélsőjobboldali politika számára (ezt Gyöngyöspata példája szemlélteti legjobban, és ezt igyekezzünk megírni a könyv egy másik fejezetében), másrészt a radikális média számára.

A fenti kijelentéssel megadtuk a választ arra a kérdésre is, hogy miért nem tudnak a cigánynak nevezett emberek azonosulni a magyarságukkal. Azért, mert érzékelik, hogy a magyarság fogalma a cigányság ellenében alakul. A magyar nacionalizmus ígérete a cigányok számára az volt, hogy a „társadalmi integráció” vagy „társadalmi felzárkózás” révén a nemzet részévé válhatnak, a sikeres mobilitásért jutalmul a nemzeti közösségbeli tagság jár. A valóság ehhez képest az, hogy a társadalmi különbségek csökkenésével a szimbolikus távolságok nem hogy csökkennének, hanem éppen ellenkezőleg, nőnek. A különbségtétel diszkurzív formái egyre esszenciálisabbak és fontosabbak. Társadalmi mobilitás rövid távon nem jár az ígért befogadással a nemzeti közösségbe, és pont ellenkezőleg, olyan nemzetdiskurzust hív életre, ami a mobilitásban sikeres, emancipálódó romákat is ki tudja zárni.